Das Problem des Konflikts zwischen Politik und Moral bei Machiavelli

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät (I. Sektion)
der Ludwig-Maximilians-Unisersität zu München

vorgelegt von

Hans Keppler in München

Referenten: Prof. Dr. August Gallinger, Prof. Dr. Josef Geyser
Tag der mündlichen Prüfung: 30. Juli 1927

Druck und Verlag von Otto Maidl.
München 1928.

Grundlagen und Vorläufer des Machiavellismus.

Unter »Machiavellismus« versteht man — nach der Definition v. Hertling's im Staatslexikon der Görresgesellschaft — »jene Auffassung vom Wesen der Politik, die diese in ihrem Gebiete für souverain erklärt und eine Berücksichtigung der moralischen Vorschriften nur insoweit gelten läßt als unter Umständen Vertragstreue, Achtung vor fremden Rechten und Vermeidung von Lastern besser zu den gewünschten Zielen hinführen als ein gegenteiliges Verhalten«. — Politik besteht im Handeln für den Staat. Empfängt sie das Gesetz des Handelns nicht ausschließlich von der Rücksicht auf das Staatswohl, so ist sie in ihrem Gebiete nicht souverain. Zwei Meinungen stehen sich gegenüber: die eine erklärt, daß dem Staate nichts zum Wohle gereichen kann, was mit der Moral streitet; die andere behauptet, daß das unverbrüchliche Festhalten an der moralischen Vorschrift unter Umständen das Staatswohl gefährdet. Letzteres ist Machiavellis Lehre. Die Hertling'sche Definition vom Wesen des Machiavellismus deckt sich, wie unsere Untersuchung zeigen wird, nicht völlig mit dem, was der florentinische Staatsmann in der Tat gemeint und gewollt hat; sie bringt aber in besonders präziser Weise das zum Ausdruck, was man als den Kern seiner Lehre anzusehen gewohnt ist.

Die Eigenart seiner Problemstellung läßt sich nur richtig fassen und würdigen, wenn man sie mit dem vergleicht, was vor ihm in Bezug auf die Geltung bezw. Nichtgeltung sittlicher Normen im politischen Leben gelehrt und gehandelt worden ist. Denn das, was man gemeinhin mit machiavellistischer Politik bezeichnet, ist eine Sache, die Machiavelli weder erfunden noch zum erstenmale theoretisch erörtert hat; und es scheint einigermaßen verwunderlich, warum sich die unendliche Fülle der Kontroversen, die über das Verhältnis der Politik zur Moral

geführt wurden, fast ausschließlich an seinen Namen knüpft. Kritisierte doch bereits Aristoteles die Vorschläge, welche Platon im 5. Buch der Republik dem Sokrates in den Mund legt (Weibergemeinschaft, Gütergemeinschaft usw.) mit den Worten: »es ist ungereimt, daß ein Mann, der doch der Erziehung das Wort redet und durch sie den Staat tugendhaft zu machen hofft, sich einbildet, er könne ihm durch solche Mittel aufhelfen« [1]. Platon's Vorschläge waren nicht humaner als diejenigen Machiavellis. Nicht allein, daß er (Republ. II, 382, III, 389B, IV, 459C) die Unwahrheit als Mittel für höhere Zwecke im Staatsinteresse zuläßt, der Behörde bei der Verteilung der Frauen und der Einteilung der Bürger in die 3 Stände allerhand Lügen (»Dichtungen«) und selbst die Verwendung falscher Lose gestattet, sondern er scheut auch nicht vor der Anwendung von Gewaltmaßnahmen zurück, die uns in ihrer Brutalität ganz unverständlich vorkommen; so soll (Republ. VIII, 540 D) der philosophische Herrscher alle Bewohner der Stadt, die älter als 10 Jahre sind, austreiben, um die übrigen nach philosophischen Grundsätzen zu erziehen. Wer sich nicht zur Tugend erziehen läßt, soll verbannt oder getötet werden (Nomoi 735 E); Wer nicht aus der Unwissenheit zu erheben ist, wird in den Sklavenstand versetzt (Politikos 309 A), die gebrechlichen Kinder und die Sprößlinge Untüchtiger sind zu beseitigen, ebenso jede nicht obrigkeitlich genehmigte Leibesfrucht (Republ. 5, 460 D, 461 C); — Die Unmenschlichkeit dieser Ratschläge, wie Zeller [2]. sie nennt, kontrastiert nicht weniger mit dem idealen Ziele Platons, die Bürger zur Tugend zu erziehen, als die Gewaltsamkeit mancher Methoden Machiavellis mit dem ihm stets vorschwebendem Ideal der virtù des Staates und der Nation. Es verdient besonders erwähnt zu werden, daß Machiavelli sich mit entrüsteten Worten gegen eine Maßnahme wie die Austreibung der Menschen von Land zu Land, die Platon unbedenklich anordnet, als eine jedem menschlichen Gefühl widersprechende Grausamkeit ausgesprochen hat (discorsi I, 26).

Ellinger [3]. führt in seiner bekannten Studie über die antiken Quellen Machiavellis eine Anzahl charakteristischer Stellen aus griechischen Autoren an, die sich im Sinne der als »Machiavellismus« bezeichneten Auffassung äußern: Xenophon empfiehlt

in der Kyropädie ungescheut alle Mittel zur Befestigung der Herrschaft; Herodot gibt eine Technik der besten Methode der Verschwörung (Darius gegen die persischen Magier); Plutarch billigt die Ermordung des Timophanes durch seinen eigenen Bruder Timoleon, da sie im Interesse des allgemeinen Besten geschah; Thukydides vertritt den Grundsatz, daß nach dem Recht nur da entschieden werde, wo ein Gleichgewicht der Zwangsmittel vorhanden ist, im übrigen tue der Stärkere was er vermag und der Schwächere habe nachzugeben. L. v. Ranke [4]. weist auf die Parallelen der Vorschriften im principe mit den Regierungsgrundsätzen hin, die Aristoteles im 5. Buch der Politik für die Ausführung der Tyrannis aufstellt. Darauf beschränkt sich die Verwandtschaft der Gedankengänge bei Aristoteles und Machiavelli keineswegs; sowohl in den discorsi wie im principe finden sich zahlreiche Uebereinstimmungen, so insbebesondere z. B. die Ableitung der Notwendigkeit der Gesetze und des staatlichen Zwanges aus der Schlechtigkeit der menschlichen Natur, die Auffassung, daß es die Wirkung der Gesetze und der staatlichen Erziehung ist, die die Menschen »gut« macht; die Tugend des Herrschers und des einfachen Bürgers ist nicht dieselbe und a. m. (Politik 3. Buch 4. cap.).

In voller Breite aufgerollt wird der ganze Fragenkomplex der politischen Macht und der politischen Moral im Gorgias Platons [5]. Die Sophisten hatten an der altgriechischen Anschauung gerüttelt, daß der einzelne Mensch seinen Daseinswert nur als Glied des Staates als der sozialen Gemeinschaft habe, sie hatten die Gesetze als unverbindliches Menschenmachwerk erklärt, den Gesetzgeberbetrug behauptet, das Recht des Stärkeren proklamiert und dem subjektiven Belieben in Ethik und Politik die Tore geöffnet [6]. Scheinmoral, Selbstbehauptung mit allen Mitteln wurde der politischen Weisheit letzter Schluß. Wie machiavellistisch (im landläufigen Sinne) mutet uns jene Stelle im Protagoras-Dialog Platons an, wo (12. cap.) die Rede davon ist, daß die Athener den Besitz der politischen Tugenden (aidos und dike) als ganz selbstverständlich für sich in Anspruch nehmen und zwar jeder Einzelne, gleichgültig, ob er danach handelt oder nicht. »Wenn sie auch sehr wohl wissen« läßt Platon den Protagoras sagen — den Altmeister griechischer Staatskunst, wie

er ihn nennt – »daß einer ungerecht ist, und er selbst dies zu seinem eigenen Nachteil öffentlich bekennt, so würden sie das, was sie sonst für vernünftig halten, nämlich die Wahrheit zu sagen, in diesem Falle für eine Verrücktheit erklären und sagen, ein jeder müsse wenigsten behaupten, er sei gerecht, möge er es nun sein oder nicht«. Den Schein der Tugend und Gerechtigkeit wahren, auch wenn man ihr entgegen handelt, aus politischer Notwendigkeit – das ist einer der berüchtigtesten Ratschläge Machiavellis, (wenn man, wie wir es zunächst tun, unberücksichtigt läßt, daß die politische Notwendigkeit bei ihm einen ganz anderen Charakter hat als den der bloßen Selbstbehauptung); aber tatsächlich ist es so, daß die Virtuosen der politischen Heuchelei sich mehr auf Protagoras als auf Machiavelli berufen können. Und kein beredterer Verfechter der Herrenmoral ist jemals geschildert worden, als Kallikles. Platon legt ihm Argumente in den Mund, mit denen er selbst (im Gorgias und in den Nomoi p. 293 B, 299 B) später nicht fertig zu werden weiß; ja, er unterliegt der suggestiven Kraft dieser Persönlichkeit, deren geschichtliches Urbild stark umstritten ist, so sehr, daß er den »Edeltyrannen« das Zugeständnis macht: »Ob sie nach dem Gesetze herrschen oder ohne es, mit oder ohne Willen der Bürger, darauf kann man in keiner Weise Rücksicht nehmen; mögen sie dadurch, daß sie einige töten oder in die Verbannung schicken, den Staat zu seinem Besten reinigen. . . . . solange sie gestützt auf Wissen und Gerechtigkeit den Staat erhalten und ihn nach Kräften aus einem schlechten besser machen, so müssen wir diese Staatsverfassung nach diesem Gesichtspunkte als die richtige erkennen.« (Aehnlich auch im Politikos cap. 35). Das ist nichts anderes als der Standpunkt Machiavellis, daß der Herrscher, der eine città corrotta wieder zur Ordnung bringt, sich nicht um die Vorschriften der Gesetze und Moral kümmern darf, wenn er sein Ziel erreichen will. Platon hatte bei den genialen Tyrannen von Syrakus zu Gast geweilt und vielleicht die Erkenntnis mitgenommen, daß die Regierungsgrundsätze in einem verkommenen Staatswesen notwendig andere sein müssen, als im Idealstaat. Resigniert klingt sein Bekenntnis: Jeder dem es um das Rechte zu tun sei, müsse sich von den öffentlichen Angelegenheiten im Staate fernhalten,

wenn er nicht in kurzer Zeit umkommen wolle (so im Gorgias, in der Apologie und im Politikos). Vergleiche dazu Machiavelli: »Wer immer nur das Gute tun wollte, muß zugrunde gehen, unter so vielen, die nicht gut sind« (principe 15). Ja selbst die theoretische Lösung des Widerstreits zwischen Moral und Politik, wie sie — obwohl unausgesprochen — sich aus Machiavellis Gedanken ergibt, ist bei Platon angedeutet, wenn er im Politikos cap. 45 sagt: »So hätten wir also gefunden, daß nicht unwesentliche Teile der Tugend (die Besonnenheit und die Tapferkeit) von Natur aus in Widerstreit mit einander stehen. Dieser Gegensatz wird zur furchtbarsten Krankheit für die Staaten«. Diese Uebereinstimmungen sind um so auffallender, als es sehr unwahrscheinlich ist, daß Machiavelli die platonischen Schriften gekannt und benutzt hat, während er die aristotelische Ethik und Politik sehr genau kannte. Es handelt sich um Anklänge, die eine weitgehende Verwandtschaft des originalen Denkens beider Männer erkennen lassen.

Nicht in die klassische Antike allein führen die verbindenden Fäden zurück. Die Praxis der moralfreien Politik und die ernsteste Besinnung über das Rätsel der »Notwendigkeit des Unrechts« finden wir auch im alten Indien. Nicht nur in der »Lehre vom Nutzen«, dem arthasâstra des berühmten Staatsmannes Kautilya aus der Zeit nach Alexander des Großen Tode, einem Traktat über die Staatskunst, worin dem Herrscher zum Zwecke der Selbstbehauptung gegen äußere und innere Feinde die Anwendung aller erdenklichen Mittel der Grausamkeit, Hinterlist und Treulosigkeit gestattet wird. Das große indische Nationalepos, das mahâbhârata, das die poetische Schilderung des Kampfes und endlichen Sieges des Rechts zum Gegenstand hat, ist voll Betrachtungen und Lehren, die sich auf das Verhältnis der Macht zum Recht, der Politik zur Moral beziehen. Benoist [7]). zitiert daraus folgende Unterweisung des Königs Dhritarâstra durch den Brahma Kamika: »Trage deinen Feind auf den Schultern, solange der günstige Augenblick noch nicht da ist; ist dieser gekommen, dann erschlage ihn, wie man einen tönernen Krug mit einem Stein zerschlägt. Man darf einem Feinde gegenüber nicht nachgiebig werden, so gute Worte er auch gibt; sei ohne Mitleid mit ihm; ein schlimmes Wesen muß man ohne

Erbarmen töten«, Bhîsma trägt dem König Yudishthira folgende Lehren über das Wesen der Politik und die Aufgaben des Herrschers vor: [8]). »Es kann sein, daß man nicht die Wahrheit, sondern nur eine Lüge sagen muß, daß Lüge Recht und Wahrheit Unrecht wird«. Der König, der sich trotz aller Not an sein gegebenes Versprechen hält, wird getadelt: »Ein dharma, der den Fremden und dem König selbst zur Pein gerät, ist ein Unglück. Nie hat ein Fürst, der ganz in dharma aufgeht, die Erde ersiegt oder Wohlstand und Ruhm erworben«. (dharma= Recht, religiöses Verdienst. Jede Kaste hat ihren eigenen dharma, der die ihren sozialen und beruflichen Verschiedenheiten entsprechenden Pflichten und Rechte umfaßt). »Die Moral der Könige ist von der der gewöhnlichen Menschen verschieden. Der König muß zwei Arten von Wissen haben, das gerade und das krumme; das letztere soll er nur anwenden, um den zurückzuschlagen, der ihn angreift.« »Die Art gewöhnlicher Menschen, ist nicht die Weise der Könige. Man kann kein Reich nach dem Muster der Menschen regieren; die Fehler der Menschen sind die Vorzüge der Herrscher«. An anderen Stellen: »Auf der Macht beruht das Recht, wie auf der Erde das Leben«. »Es gibt kein Leben für irgend jemand, selbst nicht für den einsam im Walde wandelnden muni, das nicht mit Tötung verbunden ist«. »Der vornehmlich, der die Menschen schützen will, kann nicht nach dem Willen des Schicksals leben«. »Der König muß eine Macht zu werden trachten; die ganze Welt steht in der Hand des Mächtigen; ohne daß man andere bedrängt, kommt keine Macht zustande, darum ladet er durch Bedrängnis anderer zu solchem Zweck keine Schuld auf sich«.

Man sieht, die Paradoxien, auf welche Machiavelli bei seinen Untersuchungen stößt, haben schon das Denken der vorchristlichen Zeit aufs Tiefste beschäftigt; manche der scharfgeschliffenen Reflexionen der indischen Spruchweisheit könnten geradezu bei Machiavelli stehen. Inwieweit die indische Tradition dem Abendlande auf dem Wege über die alexandrinische und arabische Kultur bekannt und in ihr wirksam geworden sein mag, muß dahingestellt bleiben. Plethon, der geistige Begründer der platonischen Akademie in Florenz, führte seine Dogmen in den »Gesetzen« auf Zoroaster und die indischen Brahmanen

zurück. Immerhin, mag der Weg der politischen Theorie des Altertums bis zu den Zeiten Machiavellis unterbrochen gewesen sein, der Weg der politischen Praxis war nie unterbrochen. Die Geschichte des römischen Imperiums bildet eine einzige, zusammenhängende Kette von Musterbeispielen jener Staatskunst, die Machiavelli – wie er durch die fortwährende Bezugnahme auf römische Vorbilder zeigt – im Auge hat [9]. Und diese Tradition war in Italien nicht ausgestorben; ohne Beziehung auf eine solche lebendig gebliebene Ueberlieferung ist eine Erscheinung wie die Herrschaftsorganisation des Hohenstaufen Friedrich II. in Sizilien nicht zu erklären. Ein Mann, der alle Kunst und Kenntnis souverainer Politik mit so vollendeter Virtuosität beherrschte, wäre in dem von der kirchlichen Autorität gebundenen Staatsleben des Mittelalters kaum denkbar, wenn er nicht auf dem klassischen Boden Italiens die Vorbedingungen vorgefunden hätte, die ihn zu solcher Leistung befähigten. So wurde er Erbe und Meister jener Herrschaftskunst, die, aus spätrömisch-byzantinischen Elementen hervorgegangen, durch die islamische Tradition der Sarazenen im sizilischen Normannenstaat fortlebte und unter Roger II. und Friedrich neu kulminierte. Wir wissen nicht, ob Machiavelli bei der Konzeption des principe außer an den Valentino auch an Friedrich dachte; als Nichtitaliener kam er für ihn wohl nicht in Betracht; uns aber stellt er sich unzweifelhaft als Vorbild des idealen Gewaltherrschers dar, in ganz anderen Ausmaßen, als der von Machiavelli novellistisch idealisierte Castruccio Castracani. Friedrich ist der Ausgangspunkt und das unerreichte Vorbild jener Menge von kleinen Stadttyrannen des mittelalterlichen Italiens, die nur die Gewalt um des persönlichen Vorteils willen, nicht aber den dahinterstehenden Staatszweck sahen, die nicht wie Friedrich berufene Herrschernaturen, sondern zumeist bloße Abenteurer waren.

Es wird selten beachtet, daß die Zersplitterung des Staatswesens in eine Menge kleiner Staatstyrannien im Mittelalter kein spezifisches Schicksal Italiens war. Die Entwicklung in Griechenland ging einen ähnlichen Weg und zeitigte nicht nur ähnliche politische Verhältnisse, sondern auch – wie bei Machiavelli – den Ruf nach dem Befreier mit der starken Hand. In dem Sendschreiben, das Georgios Gemistos (Plethon) an den Kaiser Emanuel

richtete, entwarf er unter dem Eindruck der sittlichen Verkommenheit des griechischen Volkes und der es bedrückenden kleinen Despoten, der Toparchen, seine Reformpläne zur Schaffung stabiler, gesunder politischer Verhältnisse, beschwor den Kaiser, zur Rettung des Vaterlandes selbst in den Peloponnes zu kommen und »es zu machen, wie die guten Aerzte, die schonungslos zu Werke gehen, und sich nicht scheuen, einzelne Glieder zu brennen und abzuschneiden, wenn es auf die Erhaltung des Lebens ankomme.« Der Religion weist er dabei die Aufgabe zu, die Menschen zu tüchtigen Staatsbürgern zu erziehen; während jedoch Machiavelli am christlichen Gedanken nicht rüttelt, sondern nur seine falsche Auslegung kritisiert, die die Menschheit verweichlicht und politisch untüchtig gemacht habe, verwirft der Grieche das Christentum überhaupt, das durch entschlossene Rückkehr zu klassisch-heidnischen Idealen ersetzt werden müsse; so wird er, wie Fallmerayer [10]) sagt »zum Antichrist durch den neuen Grundsatz, welchen er seiner politischen Heilmittellehre unterlegt, daß nämlich Wohl und Wehe der Staaten nur von der Gesetzgebung, das ist von der richtigen Einsicht und dem kräftigen Willen der Menschen abhängig sei.« Plethon stellt sich somit als ein in vielen Hinsichten geistesverwandter Vorläufer Machiavellis dar, der aus ähnlicher politischer Situation heraus ähnliche Folgerungen zieht. Man kann wohl annehmen, daß die Erinnerungen an diesen Mann, der als Wegebahner des an Platon orientierten Humanismus in Italien vergöttert worden war, bei den Besuchern der Ruccelai'schen Gärten noch nicht erloschen waren, in denen er gelehrt hatte und in denen auch später Machiavelli seine politischen Gespräche führte, sodaß wohl noch manches seiner Worte in späteren Generationen nachwirkte.

Im übrigen scheinen die Einwirkungen des Humanismus auf Machiavelli nur indirekte gewesen zu sein; er verstand nicht genügend griechisch um die Originale zu lesen; er scheint das antike Gedankengut mehr mit den begleitenden Auslegungen und Veränderungen aufgenommen zu haben, die sich auf dem Wege der arabischen Ueberlieferung (im Averroismus) daran geknüpft hatten. So ist z. B. die Ansicht, die er discorsi I, 11 äußert, daß die Religionen von klugen Staatsmännern zur bes-

seren Leitung und Erziehung der Menschen eingeführt worden seien, wohl kaum direkt auf die griechischen Quellen (Kritias, Thrasymachos, Protagoras), sondern auf die »aufgeklärten Scholastiker« zurückzuführen, welche die Lehre von der zweifachen Wahrheit vertraten und die Gleichwertigkeit aller Religionen lehrten; bei Pietro Pomponazzo [11]). findet sich z. B. folgende Stelle: »respiciens legislator pronitatem viarum ad malum, sanxit animam esse immortalem, non curans de veritate, sed tantum de probitate, ut inducat homines ad virtutem, neque accusandus est politicus, sicut namque medicus multa fingit, ut aegro sanitatem restituat, sic politicus apologos format, ut cives rectificet.« Das könnte ebensogut bei Machiavelli stehen; (das Gleichnis vom Arzte, der den Kranken, wie der Staatsmann das verderbte Staatswesen heilt, scheint ein ständiges Requisit der Staatstheoretiker zu sein. Wir finden es bei Cudrâka, bei den Griechen, bei Plethon, Pomponazzo und Machiavelli, um ihm neuerdings wieder bei Ranke in der oft zitierten Wendung zu begegnen, daß Machiavelli den Mut fand, dem Staate zur Heilung Gift zu verschreiben). Bezeichnend ist die Ausführung bei Pomponazzo, daß Verstöße gegen die Wahrheit sehr wohl dazu dienen können, die Menschen zur Tugend (virtus) zu bringen — ein Beispiel dafür, wie geläufig den Zeitgenossen Machiavellis derartige Paradoxien waren.

Machiavelli kann gewiß nur dann richtig verstanden werden, wenn man die Fäden und Beziehungen berücksichtigt, die ihn mit den geistigen Strömungen seiner Zeit, wie mit den von ihm so hoch geschätzten antiken Vorbildern verbinden. Aber man wird ihm nicht gerecht, wenn man ihn nur als Schilderer der politischen Zustände und Sitten bezw. Unsitten einer Zeit ungeheuerer Gegensätze zu erklären versucht. Der nüchterne Chronist der Renaissancepolitik, der sie mit den Augen seiner Zeit sieht, ist vor allem Guicciardini; seine kritischen Anmerkungen zu den discorsi Machiavellis zeigen den späteren florentinischen Kanzler als ebenso praktischen wie zeitgemäß denkenden Staatsmann, der von den theoretischen Erörterungen seines Vorgängers nicht viel hält, sondern mit sachlicher und praktischer Werkverständigkeit jede Angelegenheit individuell behandelt, als Mann des »gesunden Menschenverstandes«, der mit den Wölfen

zu heulen versteht; während Machiavelli immerfort nach der regola generale, nach dem Prinzipiellen, für alle Zeiten Giltigen sucht, und im Einzelfalle nur das Exemplarische sieht. Von Guicciardini unterscheidet er sich durch seine rücksichtslose Offenheit und Ehrlichkeit; bezeichnenderweise tadelt es Guicciardini, daß Machiavelli Handlungen für moralisch schlecht erklärt, die doch nur »klug« genannt zu werden verdienen. Wollte man sich darauf beschränken, den Nachweis zu führen, in welchem Maße Machiavellis Denken von den zeitbedingten Umständen beeinflußt war, — eine Einseitigkeit, welcher die rein historische Betrachtungsweise leicht verfällt [12]). — so würde man wohl die Einkleidung seiner Untersuchungen verständlich machen, nicht aber erklären, wieso es möglich war, daß Männer der gleichen Zeit und Umgebung wie Machiavelli und Guicciardini bei der Behandlung des gleichen Stoffes zu so verschiedenen Ergebnissen gelangen konnten [13]). Dem letzteren war es möglich Moral zu predigen und das Zweckmäßige zu tun; für ihn gab es kein Problem. Machiavelli aber lediglich als Kind seiner Zeit zu nehmen, heißt das Wesentliche an ihm überhaupt nicht sehen; denn in ihm lebte der flammende Groll gegen die Korruption seiner Zeit, gegen die Verweichlichung und Untüchtigkeit des Volkes, gegen die Habgier der Großen, gegen die Mißstände im Kirchenregiment, gegen die Uneinigkeit der Politiker und gegen die Bedrängnis seines Vaterlandes. Nur schwer verbirgt die marmorne Glätte seines gebändigten Stiles die ihn verzehrende Leidenschaft und nur dem oberflächlichen Betrachter kann das sittliche Pathos und der bittere Ernst entgehen, die ihn beseelen.

Machiavelli fand kein neues Problem. Nicht nur die Diskrepanz von Sein und Sollen, sondern auch die Paradoxien des Sein-Sollenden selbst, die in dem anscheinend unversöhnlichen Widerspruch zwischen der moralischen und der politischen Forderung zutage treten, sind, wie wir gesehen haben, Gegenstand des Nachdenkens schon zu den frühesten Zeiten gewesen. Man wird daher Meinecke nur bedingt zustimmen können, wenn er meint [14])., erst von der modernen Menschheit sei der Konflikt zwischen Politik und Moral mit vollem Bewußtsein empfunden worden. Und gewiß nicht richtig ist es, wenn Vor-

länder 14). bei Machiavelli ein »offenes Bekenntnis zur reinen, durch keine sittlichen Bedenken beschwerten Machtpolitik« findet, wie es »zum ersten und vielleicht einzigen Male in der Weltgeschichte so offen ausgebreitet wurde«. Daß Machiavelli sich zur Machtpolitik ohne jedes sittliche Bedenken bekannt habe, ist eine anscheinend unausrottbare Legende, die auf die gleiche Richtigkeit Anspruch machen kann, wie etwa die Behauptung, daß im Heere Friedrich des Großen der Gamaschendienst die Hauptsache gewesen sei; Machiavelli bekennt sich vielmehr — um es mit einem concetto zu sagen — zur Machtpolitik trotz schwerer sittlicher Bedenken, wie uns die Darstellung seiner Lehre zweifelsfrei zeigen wird. Machtpolitik ohne moralische Bedenken ist lange vor ihm gelehrt worden. Aber niemand hat vor und nach ihm das Wesentliche des Problems so scharf gesehen und herausgestellt, daß »das Unrecht notwendig werde« — nicht bloß nützlich, denn das wäre eine banale Erfahrung, auch nicht »notwendig« als begrifflicher Gegensatz des Guten und Rechten 15)., sondern als in der Maxime des politischen Handelns notwendig enthalten. Die Kritik an Machiavellis Gedanken, so umfangreich sie ist, stand in den seltensten Fällen auf der Höhe ihres Gegenstandes; fast immer sah sie in seiner Lehre eine unmoralische Absicht und Gesinnung. Den einzig möglichen Versuch der tatsächlichen Widerlegung unternahm Friedrich der Große im Anti-Machiavell, wo er im jugendlichen Optimismus zu beweisen versuchte, daß es nicht notwendig sei, zu unmoralischen Massnahmen zu greifen — um am Schlusse eines im Dienste des Staates verzehrten Lebens bekennen zu müssen; »es tut mir leid, aber ich muss erklären, dass Machiavelli Recht hat« (in der Einleitung zur Geschichte seiner Zeit).

Machiavellis Lehre.

Viele Kritiker Machiavellis, darunter seine schärfsten Widersacher, konnten zu einer unvoreingenommenen Würdigung nicht gelangen, weil sie nur den principe gelesen hatten. Nur so ist es zu erklären, dass z. B. auch Friedrich der Grosse die Meinung hatte, Machiavelli vertrete stets nur die Privatinteressen, den nackten Nutzen des Herrschers. Das Wort »principe« leitet irre; die Venezianer nannten den grossen Rat der Stadt mit der Kollektivbezeichnung »unser durchlauchtigster Fürst« [16]. Fürst ist für Machiavelli die Personifikation der Staatsgewalt; wenn er unter dem Fürsten nicht den legitimen Herrscher, sondern den Usurpator und Tyrannen versteht, so geht das fast immer deutlich aus dem Zusammenhang hervor. Indessen ist es verwunderlich, dass noch heute, nach mehr als einem Jahrhundert eingehender historischer und kritischer Analyse solche Auffassung, nicht einmal allzu selten, vertreten wird. So schreibt Mumbauer [17]., dass bei Machiavelli nur die Macht des Einzelnen, einzelner Kliquen und Koterien berücksichtigt werde; was dem Condottiere, dem Tyrannen frommt, das sei die Hauptsache.« »Dieses Voranstellen der Privatinteressen des Einzelnen, oder einzelner im Besitz der Herrschaft befindlicher Gruppen vor der Wohlfahrt des Volksganzen, also das Zurücktreten des Nationalen vor dem Egoistischen ist vor allem, was die Grundsätze und Ratschläge Machiavellis so unsittlich macht.« Heinrich Scholz [18] urteilt: »Machiavelli hat als Sohn seiner Zeit überall nur die Privatinteressen seines Fürsten im Auge«. Aehnlich Sawitzki [19]: »Bei Machiavelli ist es nicht das Wohl des Vaterlandes, sondern das Interesse des Fürsten, dem die Moral geopfert wird.« Auch Lujo Brentano [20]. faßt den Machiavellismus auf als »die Lehre einer Staatsraison, welche dem Fürsten jedwede Niederträchtigkeit gestattete, wenn dies in seinem Interesse gelegen sei;« »der wirtschaftliche Machiavellismus, das Merkantilsystem, erreichte seinen Höhepunkt unter Wilhelm III. (in England), der durch systematische Bestechung aller Arten von Interessenten auf Kosten

des Ganzen seinen unsicheren Thron zu festigen suchte,« (Hier wird das Wort Machiavellismus für eine Wirtschaftsgesinnung und Methode gebraucht, die ihrer Tendenz nach ungefähr das Gegenteil von dem darstellt, was mit Fug Machiavellismus genannt werden kann; denn Machiavellis stärkster und grimmigster Tadel trifft den, der auf Kosten des Gemeinwohls eigennützige Zwecke verfolgt). K. Heyer [21]) bringt schließlich Machiavellis Staatslehre in betonten Gegensatz zu derjenigen des Aristoteles; letzterer habe gefordert, daß die Staatsverfassung nicht dem eigenen Vorteil der Regierenden, sondern dem Gemeinwohl diene; die Lehre Machiavellis sei neu und das Gegenteil! Diese Meinung ist umso seltsamer, als sie nicht nur den eigenen Worten Machiavellis widerspricht, sondern auch die in der ganzen Literatur wohl unbestrittene Tatsache der engen Anlehnung Machiavellis an die Politik und die nikomachische Ethik des Aristoteles völlig ignoriert. Kannte Heyer das 5. Buch der Politik nicht, worin Aristoteles dem Tyrannenlehrling ein ausgezeichnetes Kompendium an die Hand gibt, aus dem er sich darüber unterrichten konnte, welche Mittel der Rücksichtslosigkeit und Gewalt, der Bespitzelung, der Schmeichelei und Verstellung nötig sind, um die Tyrannis zu gründen und zu erhalten — bestens erprobte Rezepte aus der Apotheke Perianders von Korinth?! So wenig dieser Tyrannenkatechismus Aristoteles' wahre Meinung darstellt, so wenig ist es Machiavellis Absicht, lediglich dem Herrscher Ratschläge zur Wahrung seines persönlichen Vorteils zu geben. Man braucht nur etwa das 7. Buch der »Florentinischen Geschichte« Machiavellis zu lesen, wo — wie M. Ritter [22]). treffend hervorhebt — »nicht nur der Staat, sondern auch die Parteien von solchen Prinzipien der Sittlichkeit beseelt werden, unter denen als für sie die wichtigste die Idee des Gemeinwohls und der Unterordnung der Sonderinteressen unter seine Erfordernisse erscheint.—« Die Stellen, an denen Machiavelli Habgier, Herrschsucht, Ehrgeiz als Feinde des Gemeinwohls brandmarkt, sind zahllos. Lapidar verkündet er seine Meinung in den discorsi II,2: »nicht das Wohl der Einzelnen, sondern das Gemeinwohl ist es, das die Staaten groß macht.« Die Staaten groß und gesund, die Menschen zu guten und tüchtigen Bürgern zu machen, kurz die Entfaltung der virtù des Einzelnen wie der

Gesamtheit ist das Ziel seiner Unterweisungen; denn als Lehrer und Erzieher fühlt er sich: »wer in Griechenland oder Italien geboren ist, der findet jetzt nichts, was die äußerste Erbärmlichkeit, Schmach und Schande wettmachte; denn es werden weder Religion noch Gesetze noch Kriegszucht beachtet und alles ist mit schmutzigen Lastern befleckt. Diese Laster sind um so abscheulicher, als man sie am häufigsten bei denen wahrnimmt, die auf den Richterstühlen sitzen, jedem Befehle erteilen und geehrt sein wollen . . . . . darum werde ich dreist und offen aussprechen, was ich von dieser und jener Zeit halte, damit meine jungen Leser sich von dieser abwenden und sich zur Nachahmung jener vorbereiten . . . . . denn es ist die Pflicht eines rechtschaffenen Mannes, das Gute, das er wegen der Ungunst der Zeit und des Schicksals nicht ausführen konnte, andere zu lehren, damit unter vielen Fähigen einer, den der Himmel mehr liebt, es verwirklichen kann.« (discorsi, Einleitung zum 2. Buch)

Nicht immer ist unvollständige Kenntnis seiner Schriften der Grund, daß das Wesen und die Tendenz der Gedankenwelt Machiavellis im Kernpunkte häufig missverstanden wurde; eine sehr erhebliche Schwierigkeit bereitet dem Verständnisse die eigentümliche Form seiner Darlegungen. Die systematischen Leitlinien seiner Lehre verschwinden in der Fülle epigrammatisch zugespitzter Bemerkungen und illustrierender Erläuterungen, die ihm zu immer neuen und weiter ausgedehnten Betrachtungen Stoff und Anlass geben. Seine Darstellungsweise ist nichts weniger als übersichtlich; von einem konkreten Beispiel ausgehend, an dem er irgend eine regola generale, einen allgemeinen Satz demonstriert, gerät er nebenher in die Diskussion von Fragen, die mit dem behandelten Thema sehr oft wenig zusammenhängen, und entwickelt an Stellen, wo man sie nicht suchen würde, Ansichten über wichtige Punkte — oft in angefügten Nebensätzen, manchmal nur in einem kurzen Wort, das er wie nebensächlich verliert, das aber für seine prinzipielle Anschauung oft besonders aufschlussreich ist. (So z. B. die berühmte Stelle im principe 18: »Der Pöbel lässt sich immer durch den Schein und Erfolg bestechen — und in der Welt gibt es nichts als Pöbel« (— wo seine pessimistische menschenverachtende Grundstimmung durchbricht.) Die Schwierigkeit, das Ganze seiner Lehrmeinung

als Einheit zu begreifen und darzustellen, charakterisiert Lord Acton in der Vorrede zu Burds englischer principe-Ausgabe [23] mit den Worten: »Der Versuch, Machiavellis Schriften im ganzen zu interpretieren und den »Fürsten« im besonderen, ist mit dem Problem der Quadratur des Zirkels verglichen worden.« Daher ist Machiavelli nicht nur von seinen Zeitgenossen, sondern auch von seinen späteren Kritikern in der verschiedenartigsten Weise klassifiziert und abgestempelt worden, als Epikuräer und Stoiker, als Empirist und Rationalist, als Materialist und Romantiker, als Individualist und Nationalist, als Fürstendiener und Volksfreund, als Immoralist und höchster Moralist. Manche Unklarheiten birgt seine Ausdrucksweise, die offenbar nicht durch eine gründliche philosophische Ausbildung geschult ist; sie entbehrt häufig der begrifflichen Eindeutigkeit und ist voll von schillernden und schwer zu fassenden Bezeichnungen; so gebraucht er »gut« und »schlecht« häufig unterschiedlos als Bezeichnungen für die technische Leistung (im Sinne von »wohlgelungen«, »brauchbar«, »zweckmäßig«), wie auch für die sittliche Wertung einer Handlung oder eines Menschen. Der Zusammenhang ergibt dann freilich den Sinn dessen, was er meint; ebenso wenn er etwa vom »Rechte« spricht, so zeigt erst der Zusammenhang, ob geschriebenes oder moralisches Recht gemeint ist: und zu den folgenreichsten Mißverständnissen hat die vieldeutige Verwendung des Natur-Begriffes geführt, mit der wir uns an späterer Stelle eingehend zu beschäftigen haben.

Indessen klärt sich das Bild des vielumstrittenen Mannes für den, der sich die Mühe nicht verdrießen läßt, das Gebäude seiner Weltanschauung und Lehre aus den zahlreichen verstreuten Einzelstellen zusammenzufügen; es ergibt sich aus dem scheinbaren Widerstreit gegensätzlicher Urteile ein in den Hauptzügen doch überraschend einheitliches Bild, das Bild eines Charakters, zu dessen Verständnis trotz aller moralischen Paradoxien das Bekenntnis den Schlüssel liefert, das er in seinem Briefe vom 10. 12. 1513 an Vettori abgelegt: »An meiner Redlichkeit ist nicht zu zweifeln, denn ich bin stets redlich gewesen und werde nun wohl nicht anfangen Treue und Glauben zu brechen; wer 43 Jahre lang brav und zuverlässig war, der kann seine Natur nicht mehr ändern, und für meine Treue und Redlichkeit legt meine Armut Zeugnis ab».

Der bei weitem häufigste Grund der unrichtigen Beurteilung von Machiavellis letzten Absichten liegt in der Verwechslung seiner in die Form von Ratschlägen gekleideten, von einer moralischen Wertung der untersuchten Probleme und Ziele grundsätzlich abstrahierenden politischen Kunstlehre und der Lehre von den im Wesen jeder Politik begründeten allgemeinen Aufgaben, deren Erfüllung nach Machiavellis Meinung zum unvermeidlichen Zusammenstoß mit sittlichen Forderungen führt. Das erstere Gebiet ist das der rein hypothetischen Imperative, eine naturalistische Pragmatik im Sinne Kants: »Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann gründlich gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu töten, sind insofern von gleichem Wert, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu erreichen.« [24] Die Wesensaufgaben der Politik hingegen stellen sich Machiavelli als kategorische Forderungen dar, die ihre Rechtfertigung in sich selbst tragen. Diese Unterscheidung, die sich aus dem Inhalte der systematisch geordneten Ausführungen Machiavellis mit zwingender Notwendigkeit ergibt, ist der Faden, der uns sicher durch das Labyrinth seiner Thesen und Maximen leitet. Wer diese Unterscheidung nicht macht, wer z. B. die Anweisungen, wie man einen blühenden Staat korrumpieren muß, um darin zur Herrschaft zu gelangen, als auf einer Stufe stehend betrachtet mit den Untersuchungen, wie das öffentliche Wohl vor den Anschlägen ehrgeiziger Verbrecher zu schützen ist, wer verkennt, daß hinter dem einen Teil nichts als wissenschaftlich-kühle Sachlichkeit, hinter dem anderen aber die sittliche Gesinnung steht, die objektive Werte setzt, der muß sich entweder selbst unrettbar in Widersprüche verstricken oder bei Machiavelli der widerspruchsvollen Ungereimtheiten kein Ende finden. Wir wollen uns daher im Folgenden über Machiavellis tatsächliche Meinung klar zu werden versuchen.

Das Wohl des Staates beruht nach Machiavelli nicht auf materiellen Dingen, (Reichtum), sondern auf der Trefflichkeit seiner Verfassung und seiner Gesetze und auf der virtù der Bürger und Regierenden. »Geld schützt dich nicht, sondern be-

wirkt nur, daß du schneller beraubt wirst« (discorsi II,10) »Wer Freunde durch Geld gewinnt erwirbt sie, ohne sie zu besitzen« (principe XVII) »Nicht Geld, sondern die Tüchtigkeit und der Geist der Armee ist der Nerv des Krieges« (discorsi II,10). Der moderne Wirtschaftsmaterialismus (»Wirtschaft ist Schicksal«) findet in ihm keinen Zeugen; klar erkennt er, daß das politische Schicksal, wenn auch nicht allein, so doch in erster Linie auf der Macht beruht; das erste und wichtigste Erfordernis für den Staatslenker ist daher die Besitzergreifung der politischen Macht.

Unterschieden werden mehrere Fälle: die Begründung einer Tyrannis (Willkürherrschaft), die Herstellung eines Verfassungsstaates und die Aufrichtung einer Diktatur. Eine Republik oder ein Königreich kann nicht gut (zweckmäßig) eingerichtet oder neu gestaltet werden, wenn es nicht durch einen Einzigen geschieht, der den Plan angibt; das ist notwendig auch für den weisen Gesetzgeber der Republik, der nicht sich, sondern dem Allgemeinwohl dienen will (discorsi I,9) »Tadel verdient nicht, wer Gewalt braucht, um aufzubauen, sondern um zu zerstören.« Er darf aber die Macht nicht vererben, da seine Nachfolger sie, anstatt zum Guten, zu ihrem persönlichen Ehrgeiz mißbrauchen könnten; denn die Menschen neigen mehr zum Bösen als zum Guten (discorsi I,9) [25]. Da bei der Ermordung des Remus durch Romulus das Motiv nicht Herrschsucht, sondern die Rücksicht auf das allgemeine Beste war, ist die Tat nicht zu tadeln. Die großen Reichsgründer (Moses, Lykurg, Solon) vermochten nur deshalb Gesetze zum allgemeinen Besten zu geben, weil sie sich Gewalt beigelegt hatten (discorsi 1,9). Wer keine Gewalt besitzt, erreicht nichts: »Wer die Bibel mit Verstand liest wird sehen, daß Moses, um seinen Einrichtungen und Gesetzen Geltung zu verschaffen, viele Menschen töten mußte, die sich bloß aus Neid (=persönlichem Interesse) seinen Plänen widersetzten.« (discorsi III,30). Savonarola und Soderini erkannten diese Möglichkeit sehr wohl; jedoch »der Mönch war ihr nicht gewachsen, weil er keine Gewalt zur Ausführung besaß und Soderini wußte nicht, daß Güte nicht hinreicht, daß das Glück wechselt und Bosheit durch keine Wohltat versöhnt wird. So gingen beide unter, weil sie es nicht verstanden und nicht die

Macht hatten, den Neid zu besiegen.« (discorsi III,30). Die bewaffneten Propheten haben gesiegt, die unbewaffneten sind untergegangen (principe VI). Zweckmäßig ist es, sich auf göttliche Eingebung zu berufen: »In der Tat gab es nie einen außerordentlichen Gesetzgeber bei einem Volke, der sich nicht auf Gott berufen hätte, weil sonst seine Gesetze gar nicht angenommen worden wären.« Auch das Volk von Florenz ließ sich von Bruder Savonarola überreden, daß er mit Gott spräche«(discorsi I,11).

Wer eine bestehende Regierungsform abschaffen und eine freiheitlichere Herrschaft, sei es Königtum oder Republik, einführen will, muß die bestehenden Einrichtungen respektieren (discorsi 1,24); wer jedoch in einem Land, wo es viele Edelleute (Müssiggänger) gibt, eine Republik gründen will, muß sie vorher alle ausrotten; unter »Edelleuten« versteht Machiavelli die grandi, die von den Erträgnissen ihres Vermögens leben, ohne sich um einen Beruf zu kümmern: sie seien für jedes Land verderblich. Wo Gleichheit herrscht, muß der Usurpator ehrgeizige und unruhige Köpfe zu Edelleuten erheben und sie mit Vorrechten ausstatten (discorsi I,55); wer eine Tyrannis aufrichten will, muß von Grund auf alles verändern, er muß seine Gegner vernichten, die Söhne des Brutus hinrichten, jedoch das niedere Volk sich zum Freunde machen (discorsi I,17, III,3): er muß die Armen reich und die Reichen arm machen, neue Obrigkeiten mit neuen Männern einsetzen und sich das Verfahren Philipps von Mazedonien zum Vorbild nehmen, der »die Menschen von Land zu Land trieb wie die Hirten ihre Herden« (discorsi I,26) [26] dabei muß er alle notwendigen Gewalttaten, die er nicht umgehen kann, auf einen Schlag ausführen (principe VIII), damit sie weniger hart empfunden werden. Im Vorteil des Tyrannen liegt es, den Staat in Zersplitterung zu halten (discorsi II,2); anstatt auf gewaltsamen Wege kann er durch Bildung von Parteigängerschaft seine Ziele verfolgen (prinzipe IX); dazu sind reiche Geldmittel nötig (discorsi I.34). Ein Usurpator aus niederem Stande kommt ohne Täuschung und Betrug nicht zum Ziele (discorsi II,13); der beste Nährboden für die Aufrichtung der Tyrannis ist Sittenverderbnis der Menge; ein an Gesetzeszucht gewöhntes Volk wird sie nie auf die Dauer dulden, ein verderbtes Volk immer die Beute der Ehrgeizigen werden (dis-

corsi I,16, III,8). — Ist ein Staat durch Sittenverderbnis in Verfall geraten, so kann er nur durch das Verdienst eines Mannes (Diktator) gerettet werden, der ausserordentliche Mittel, Gewalt und Waffen anwendet (discorsi I,17); vor allem muss er sich in den Besitz der Macht setzen, um dem Gesetze und der Staatsautorität Geltung zu verschaffen (discorsi I,34). Stets kehrt der Hinweis auf die Notwendigkeit wieder, sich des Besitzes der realen Macht zu versichern.

Handelte es sich bei den vorstehenden Anweisungen um die Erringung der Herrschaft innerhalb des Staates, so beziehen sich die cap. 3—5 des principe auf die Machtergreifung in fremden Staaten, wobei für Fürsten und Volksregierungen die gleichen Grundsätze gelten. Machiavelli nennt es ein natürliches Gesetz, dass der Eroberer diejenigen, über die er neu die Herrschaft erringt, durch unzählige Gewalthandlungen verletzen muss. Das Haus des regierenden Fürsten muss ausgetilgt werden; wenn ausserdem jemand geschädigt werden muss, so soll das so gründlich geschehen, dass er keine Rache nehmen kann (freilich heisst es an anderer Stelle, man könne niemanden so unschädlich machen, dass ihm nicht noch ein Dolch bliebe, discorsi III,6); die im Lande verhassten Machtfaktoren sind zu schwächen; das Volk zufriedenzustellen; freie Städte, die sich nicht unterwerfen, müssen zerstört werden (hierzu die Bemerkung discorsi II,2. »Die härteste Knechtschaft ist die Unterwerfung unter eine Republik, denn sie hat das Bestreben, zur Vergrösserung ihres Staatskörpers alle anderen zu entnerven oder zu schwächen, das tut kein Fürst, der ein Land unterwirft, wenn er nicht ein Barbar ist usw.«). Töricht ist es, wenn ein Staat sich auf Eroberungen einlässt, die er nicht verdauen kann: »Wer Gebiet ohne Macht erwirbt, geht notwendig daran zugrunde« (discorsi II, 4,19). Als Beispiel führt er Sparta und Venedig an; die kurzsichtige Eroberungspolitik der Venezianer tadelt er z. B. im asino d'oro, 5. Gesang: »Das, was mehr als alles andere die Reiche zerstört, ist wohl, dass keiner der Mächtigen sich an der Macht gesättigt fühlt . . . . . so zerstört Eroberungslust die Staaten; jeder weiss es und keiner entgeht dem Irrtum. San Marco (Venedig) glaubt seine Segel stets geschwellt von günstigem Wind und beraubt unbekümmert einen jeden. Er sieht nicht, dass allzu grosse Macht ihm schaden

wird, und dass es besser wäre, Schweif und Rücken im Meer zu halten.« Andererseits gehört das Expansionsstreben zum Wesen der Staaten: »Ein Freistaat hat zweierlei Zwecke, erstens zu erobern, und zweitens seine Freiheit zu behaupten.« (discorsi I,29). Zu Eroberungen wird er schon durch die Notwendigkeit gedrängt, sich davor zu schützen, dass er selbst die Beute eines anderen wird (discorsi II,19); dabei ist der Präventivkrieg geboten, wenn er aussichtsvoll erscheint (discorsi II,10).

Die letztangeführten Stellen leiten über zu dem anderen Hauptthema, Erörterung der wirksamen Methoden zur Befestigung und Erhaltung der Herrschaft, sowie der Gründe für den Verfall und Untergang der Staaten. Die Eindringlichkeit und die Menge scharfsinniger Bemerkungen, mit der Machiavelli gerade diesen Teil seiner Betrachtungen ausstattet, steht in auffälligem Gegensatz zu einer an mehreren Stellen geäusserten fatalistisch gefärbten Auffassung von der naturbedingten Beschränktheit der Lebensdauer staatlicher und anderer überpersönlicher Organismen. »Alle Wesen auf Erden haben ihre Lebensgrenzen« sagt er (discorsi III,1) «Eine Republik auf ewige Zeiten einzurichten ist nicht möglich« (discorsi III,17). Die Staaten und Staatsverfassungen folgen einem Rotationsgesetz, das er von Polybios übernimmt (es findet sich schon im Anonymos Jamblichi und bei Aristoteles angedeutet). Sein Begriff der Gesetzmässigkeit hat etwas Mechanisches. »Gesetz« ist ihm nur etwas, was er sich als Folge von Ursache und Wirkung erklären kann; der moderne Gedanke der Berechenbarkeit sozialer und politischer Massenerscheinungen lag ihm ferne; er formulierte seine Regel stets aus dem Kausalverständnis eines Zusammenhangs, nicht aus dem einer empirisch aufzeigbaren, aber in ihren Ursachen unbekannten Relation oder Funktion von Zusammenhängen. Deshalb nimmt bei ihm die Darstellung und Deutung von Erscheinungen, die erfahrungsgemäss eine bestimmte Ablauftendenz aufweisen, ohne dass er sich die Ursachen erklären kann, einen mythologischen Zug an. Fortuna und Necessità treten als handelnde Kräfte auf und müssen die Verantwortung für all das übernehmen, was wir mit Hilfe der Statistik zu erfassen und einer rationalen Erklärung zugänglich zu machen suchen. Machiavelli versteht das Wirken anonymer Kräfte in

der Geschichte stets unter dem Bilde von Organismen, als welche er Staaten, Religionen, Verfassungen betrachtet. Was er zu ihrer Erhaltung vorschreibt, sind Rezepte des Arztes, der die Natur unterstützen, aber nicht ändern kann, der das Leben nicht über seine naturgemäße Grenze ausdehnen, aber es vor frühzeitigem Ende durch zweckmäßige Eingriffe und Verhaltungsvorschriften bewahren kann. »Die Menschen können das Schicksal zwar befördern, aber nicht aufhalten; sie können seine Fäden spinnen, aber nicht zerreissen« (discorsi II,29). Man muß, um nicht vorzeitig zu erliegen, den Körper in Ordnung halten und ihn erneuern (ridurre al segno, ein Gedanke, der in zahlreichen Variationen wiederkehrt). Diese Anweisungen, die sich auf innere und äußere Politik beziehen, weisen eine solche Fülle und Vielseitigkeit auf, daß es unmöglich erscheint, sie mit nur annähernder Vollständigkeit anzuführen; wir müssen uns auf das beschränken, was zum Verständnis seiner Hauptthese in Betracht kommt. Dabei haben wir uns stets gegenwärtig zu halten, daß es nicht immer die Staatsnotwendigkeiten im eigentlichen Sinne sind, die er behandelt, sondern häufig nur das technische Problem der Erringung und Aufrechthaltung der Macht.

«Zweierlei Waffen gibt es« sagt er (principe XVlll) »das Recht (die Gesetze) und die Gewalt. Jenes ist dem Menschen eigentümlich, diese den Tieren. Aber da das erstere oft nicht ausreicht, muß man gelegentlich zur letzteren greifen.« Daher ist ihm für die Aufrechthaltung der Herrschaft stets zweierlei vor allem wichtig: gute Gesetze und ein gutes Heer; gute Gesetze können nicht bestehen ohne ein gutes Heer (principe XII). Den Herrscher stützt die Majestät des Staates, die Gesetze, das Heer und die Liebe des Volkes (principe XIX). Das Heil entspringt den Staaten entweder aus der virtù eines Mannes oder der Kraft einer Institution (discorsi III,1). Missachtung der Gesetze kann für den Augenblick Nutzen bringen, ist aber auf die Dauer schädlich, denn »wenn es Brauch wird, die Verfassung zu guten Zwecken zu brechen, so bricht man sie schließlich unter diesem Vorwande auch zu schlimmen Zwecken« (discorsi I,34). »Ich glaube nicht, daß man ein übleres Beispiel in einer Republik geben kann, als ein Gesetz zu machen und es nicht zu befolgen« (discorsi I,45) [27].

Zu unterscheiden ist zwischen der Herrschaft über das eigene Volk und über unterworfene Gebiete: »Regierung besteht in nichts anderem als darin, die Untertanen so zu halten, daß sie Dich weder verletzen können, noch dürfen. Das erreichst Du entweder dadurch, daß Du sie völlig unschädlich machst, oder ihnen soviel Gutes tust, daß sie keine begründete Ursache haben, ihr Los zu ändern.« (discorsi II,23). Hier ist von volksfremden Untertanen die Rede; ihnen gegenüber kann man Härte oder Milde anwenden, je nach den Umständen. Eroberte Gebiete sind unbedingt zu entwaffnen, ihre Bevölkerung ist »weibisch und weichlich zu machen« (principe XX), dagegen sind die eigenen Volksangehörigen zu bewaffnen. Zwang und Bedrückung helfen nichts, wenn man sich nicht auf die Armee verlassen kann. Um den Hass zu vermeiden, lasse man das Eigentum unangetastet (discorsi III,19), denn die Menschen vergessen schneller den Tod ihres eigenen Vaters, als den Verlust ihres Vermögens (principe XVII). — In der Behandlung der eigenen Untertanen ist Menschlichkeit, Güte, Leutseligkeit am Platze (discorsi III,19). Insbesondere der Herrscher kann und darf leutselig und beliebt sein; der Funktionär eines Freistaates darf es nicht, weil seine Beliebtheit Gefahren für den Bestand der Verfassung birgt (discorsi III, 22, 28). Der Fürst muß das Volk zum Freunde haben; es ist nicht schwer, diese Freundschaft zu erwerben, denn das Volk verlangt nur Schutz vor Unterdrückung und Ausbeutung (principe IX, discorsi 1,40). Gegen den Hass helfen keine Festungen; ein guter Fürst wird nie eine Festung erbauen »damit seine Söhne sich nicht auf diese, sondern auf die Liebe des Volkes verlassen« (discorsi II,24). Wer durch Militärdiktatur die Herrschaft errungen hat, bleibt von der Armee abhängig; solche Herrschaft ist unsicher (principe 19). Der Staat geht bald zugrunde, wenn der Ehrgeiz der Großen nicht auf alle Weise niedergehalten wird (discorsi I,37). Ein vernünftig regiertes Volk sucht keine andere Freiheit (discorsi III,5). Für den Fürsten ist es am besten, geliebt und gefürchtet zu werden; sicherer ist das letztere (principe XVII). Freigebigkeit ist nützlich, um zur Herrschaft zu kommen, nachher ruiniert sie die Staatsfinanzen und gibt den Herrscher der Verachtung preis (principe XVI). Im Vorteil des Tyrannen liegt es, den Staat in Zersplitterung

zu halten; so hat er allein Nutzen von Machterweiterungen, und nicht das Vaterland (discorsi II,2) – eine Formulierung, an der es besonders deutlich wird, wie scharf Machiavelli das Privatinteresse des Fürsten und das Staatsinteresse unterscheidet, und wie unbegründet die Annahme ist, daß er diese Art von Ratschlägen, die rein hypothetischen Charakter haben, innerlich billigt.

An vielen Stellen spricht er von der großen Bedeutung, die die Beobachtung der religiösen Gebräuche für den Bestand der Staaten haben. »Monarchien und Republiken, die sich unverdorben erhalten wollen, müssen vor allem die religiösen Bräuche rein und in Ehrfurcht erhalten; denn es gibt kein schlimmeres Zeichen für den Verfall eines Landes, als die Mißachtung des Gottesdienstes. Jede Religion hat ihre eigenen Grundlagen und ihr Lebensprinzip; die Leiter eines Königreiches oder einer Republik müssen alles, was zugunsten der Religion geschieht, unterstützen und fördern, mögen sie selbst es auch für falsch halten [28]. discorsi I,12). »Die Religion ist die notwendigste Stütze der bürgerlichen Ordnung. Wo die Gottesfurcht fehlt, muß ein Reich in Verfall geraten« (discorsi I,11). Dies Eintreten für die Kultübung entspringt zweifellos denselben Motiven, aus denen der Freigeist Friedrich II. in Sizilien die Ketzerei mit der Todesstrafe belegte, obwohl der Kultus aller Religionen in seinem Reiche volle Duldung und Freiheit genoss: vom Standpunkte der Staatsraison kam es weniger auf Religiosität als auf äußere Kirchlichkeit an – reglementierte Form der Frömmigkeit. Doch gehört bei Machiavelli die religiöse Gesinnung an sich (Gottesfurcht) auch mit zu den Bestimmungen des menschlichen Vollkommenheitsideals (virtù).

Die Anwendung von Waffengewalt soll man bei Bürgern des eigenen Landes für den äußersten Notfall aufsparen, wenn alle anderen Mittel versagen (discorsi II.21). Bei Aufruhr hilft nichts anderes, als die Anführer hinzurichten. Die Fürsten halten solche Maßregeln oft für unmenschlich und unausführbar; das rächt sich früher oder später (discorsi III,27). Gegen Rebellen, die ihren eigenen Ehrgeiz höher als das Wohl des Vaterlandes stellen, gibt es kein anderes Mittel als den Tod (discorsi III,30). »Einzelne oder eine ganze Stadt vergehen sich zuweilen so schwer gegen den Staat, daß dem Fürsten nichts

übrig bleibt, als sie zum warnenden Beispiel und zu seiner eigenen Sicherheit zu vernichten« (discorsi II,23).

Hier beginnt nun die Reihe jener, den Namen Machiavellis kompromittierenden Vorschriften, die den sittlich-feinfühligen Menschen empören — »etwas zu stark für moderne Nerven« nennt sie Macaulay. Wir hören ihn sagen: »Es ist töricht, Gewalt zu erstreben und zu drohen, ich will etwas Böses damit tun. Man muß seine Absicht nicht verraten. Es genügt, einem die Waffen abzufordern, ohne zu sagen, ich will dich damit umbringen. Hat man die Waffen in Händen, so kann man ja sein Gelüst befriedigen.« [29]. (discorsi I,44). Ebenso kraß ist das Lob, das er dem Appius Claudius für die Hintergehung sämtlicher Parteien Roms und die Dreistigkeit seines Vorgehens spendet — gerade als ob es sich um eine ausgezeichnete künstlerische Leistung handelte, die ganze Stadt an der Nase herumzuführen, um zur Alleinherschaft zu gelangen. Er tadelt ihn nur, daß er beim Uebergang vom Guten zum Bösen sich nicht die gehörige Zeit gelassen habe, sodaß seine Schlechtigkeit zu früh ans Licht kam. Dabei nennt er ihn einen Menschen, dessen verbrecherisches Leben jede Strafe verdient hätte (discorsi I,40,41) [30]. Mit anscheinend unparteiischem Gleichmut zeigt er den Verschwörern, wie sie es anzufangen haben, um ihr Vorhaben erfolgreich durchzuführen (discorsi III, 2.3,6,) und weist dem Tyrannen die Wege, wie er die Verschwörer ins Netz zu locken und unschädlich zu machen hat (principe XIX). Er »begreift nicht«, warum Giovan Pagolo, der Tyrann von Perugia, den Papst Julius II. samt seinen Kardinälen nicht mit einem Schlag beseitigte, als dieser sich unvorsichtig in seine Hände lieferte (discorsi I,27). Bei Anschlägen gegen das Vaterland »muß« man List und Kunst anwenden, wenn man über keine Macht verfügt (disorsi III,6). — Ist an diesen und ähnlichen Stellen der hypothetische Charakter solcher Anweisungen unverkennbar, dergestalt, daß Lob und Tadel nur der mehr oder minder gelungenen Ausführung der Tat unter sozusagen artistischem Gesichtspunkt gilt, während das Ziel oder die Absicht entweder überhaupt nicht zum Gegenstand moralischer Wertung gemacht oder abgelehnt wird (vergl. I,9: »Tadel verdient nicht, wer Gewalt braucht, um aufzubauen, sondern um zu zerstören«), so hat es

mit den berüchtigten Vorschriften, die hauptsächlich die Kapitel des principe füllen, unzweifelhaft eine andere Bewandtnis. Auch sie gehören zur Technik des Regierens; aber sie sind nicht nur als pragmatische, hypothetische Imperative, als »bestes Verfahren« zur Verwirklichung eines moralisch nicht weiter gewerteten Zwecks gemeint, sondern dieser Zweck wird leidenschaftlich bejaht, es wird ihm ein absoluter Wert zugeschrieben. Die soziale und staatliche Ordnung ist dieser Wert; die staatliche Herrschaft als ordnungsstiftendes Prinzip, als virtù ordinata, die die egoistischen, asozialen, anarchischen Elemente bezwingt und bändigt, wird als schlechthin Sein-Sollendes gefordert. Was Benoist sagt[31]; »Für Machiavelli sind die Mittel weder gut noch schlecht, weder moralisch noch unmoralisch, sie sind einfach wirksam oder unwirksam; im letzteren Falle taugen sie nichts, und wenn sie unmoralisch sind, so kommt wenig darauf an, wenn sie nur zum Ziele führen«, das erschöpft Machiavellis Meinung keineswegs; in der akademischen Erörterung der nur wirksamen Mittel, d. h. also in der politischen Pragmatik, abstrahiert er ganz vom moralischen Gesichtspunkt; aber nirgends sagt er, es käme wenig darauf an, verbotene Mittel anzuwenden, wenn sie nur wirksam seien! Die letzteren verteidigt er vielmehr als unerläßlich in manchen Fällen, wo es sich um die Frage von Sein und Nichtsein derjenigen Werte handelt, die er unbedingt bejaht, um die Verwirklichung der staatlichen Ordnung und Gesetzesherrschaft. Der, dem er diese Aufgabe zuweist, der Staatslenker — sei es ein legitimer Monarch, ein Staatengründer, die Regierung einer Republik oder ein »außerordentlicher Mann«, eine charismatische Persönlichkeit — ist in seinen Augen berechtigt, zur Durchführung seiner Mission alle Mittel anzuwenden, die dem Ziele dienlich sind. Und wie Dante über das Höllenportal die Worte setzt: »Auch mich schuf die ewige Liebe«, so müssen Machiavelli alle Schrecken der Gewalt und Grausamkeit, des Betrugs und der Untreue, der Scheinheiligkeit und des Verbrechens Helfer zu seinem Werke sein, — wenn es nicht anders geht.

Insbesondere scheint ihm diese Notwendigkeit gegeben, wenn Staat und Volk korrumpiert sind. »Einem kranken Organismus muß man andere Regeln und eine andere Lebensweise vorschreiben, als einem gesunden« — nämlich die medicina forte.

»Dieselbe Form paßt nicht für einen völlig veränderten Stoff« (discorsi I,18). So hören wir denn, daß es für einen neuen Fürsten keine bessere Lehre gibt, als das Verfahren Cesare Borgias (principe VII). Dessen Taten werden im principe und an anderen Stellen, z. B. im Bericht über die Gefangennahme und Erdrosselung der aufständischen Condottieri in Sinigaglia ausführlich beschrieben. Sicherlich hat Machiavelli in Cesare nicht den ruchlosen Verbrecher, die menschliche Bestie, die über Leichen schreitet, um persönliche Macht- und Raubgelüste zu befriedigen im Auge, sondern den idealisierten Tatmenschen, den nationalen Retter Italiens, den einzigen, der nach seiner Meinung imstande gewesen wäre, dem in unzählige Einzeldespotien zerrissenen, von fremden und einheimischen Blutsaugern bedrängten, sittlich verwahrlosten Lande Zucht, Ordnung und Einheit wieder zu geben. 32). Immer wieder betont er, daß es den Maßnahmen des Valentino gelungen sei, in der Romagna eine geordnete Verwaltung einzuführen, und der Bevölkerung Frieden, Sicherheit und Wohlfahrt zu verschaffen. Auch das furchtbare Gericht, das Cesare an dem von ihm selbst eingesetzten Messer Ramiro vollzog, den er auf dem Marktplatz von Cesena in Stücke reißen ließ, wird von Machiavelli unter dem Gesichtspunkte gewürdigt daß jener seine Amtsgewalt schmählich mißbrauchte und die Bevölkerung durch seine Peinigungen zur Verzweiflung trieb. »Gut angewandt« heißt es (principe VIII) »wenn anders man das Schlechte gut nennen darf, sind Grausamkeiten, die ein Fürst aus Notwendigkeit begeht sich zu sichern, und die er später zum Wohle der Untertanen wendet.« Ein angestammter Herrscher hat solche Mittel in der Regel nicht nötig (principe II). Einen verrotteten Staat aber wieder in Ordnung zu bringen, ist ohne Gewalt und »Verbrechen« unmöglich: »Wo die Menschen so verderbt sind, daß zu ihrer Bändigung die Gesetze nicht ausreichen, da muß man ihnen durch höhere Gewalt Geltung verschaffen« (discorsi I,57). Der Fürst ist, um dort seine Herrschaft zu behaupten »oft genötigt, gegen Treue, Barmherzigkeit, Menschlichkeit und Religion zu verstoßen . . . . . er muß am Guten festhalten, soweit es möglich ist, aber im Notfall vor dem Schlechten nicht zurückschrecken; er muß verstehen, auch nicht gut zu sein,« (principe XVIII); »nicht gut« ist Härte und Grau-

samkeit, Verstellung, Betrug, Treubruch; durch Betrug an den Latinern und Samnitern kam Rom zur Macht (discorsi II,4), betrügen mußte Cyrus, mußte Philipp von Mazedonien (discorsi II,13); »Alexander VI. tat und sann nichts anderes, als die Menschen zu betrügen«, ebenso Ferdinand von Spanien (principe XVIII) Weder ein Fürst noch eine Republik darf sich davor scheuen, Verträge zu brechen, wenn das Staatsinteresse es verlangt (discorsi III,42); der Fürst wird sein Wort nicht halten, wenn er sich dadurch selbst schaden würde, oder die Gründe weggefallen sind, die ihn veranlaßten, es zu geben (principe XVIII). Er muß die Rolle des Löwen und des Fuchses spielen können; die Hauptsache ist, daß er alle Tugenden zu besitzen scheint und sich hütet, mit der Zunge dagegen zu verstoßen; in Wirklichkeit kann er sie nicht alle besitzen, und sie immer auszuüben, führt zu seinem Untergang (principe XVIII); besonders nötig ist der Anschein der Frömmigkeit und Milde, daher muß der Fürst die Gnadenbeweise persönlich vornehmen, aber alle Unannehmlichkeiten durch Beauftragte ausführen lassen (principe XIX).

Im Gesamtbilde des Staatslenkers, das Machiavelli entwirft, spielen diese Punkte — die man ganz zu Unrecht oft als das Wesentlichste seiner Lehre angesehen hat — eine völlig untergeordnete Rolle. Was Machiavelli seinem Herrscher im übrigen an Pflichten und Aufgaben auferlegt, die Menge kluger Einzelvorschriften über straffe und ernste Lebensführung, über Menschen- und Sachbehandlung, kann hier keine Erwähnung finden, da es für unser Thema nicht unmittelbar von Bedeutung ist.

Das, was Machiavelli vor den zeitgenössischen politischen Schriftstellern, namentlich vor Guiciardini, Pontano, auch Thomas Morus eine Sonderstellung gibt, ist die unbestechliche Gewissenhaftigkeit, die es ihm durchweg verbietet, seine Methoden, soweit sie den herkömmlichen Moralbegriffen widersprechen, zu beschönigen, oder sie dialektisch zu rechtfertigen. Guicciardini und Pontano halten Verstöße gegen moralische Vorschriften im politischen Handeln durch die Tugend der prudentia für vollkommen gedeckt. Morus trägt kein Bedenken, die Kriege seiner utopischen Inselbewohner unter möglichster Schonung der eigenen Volksgenossen durch kampfgeübte Naturvölker als Söldnertruppen ausfechten zu lassen, und hält es obendrein für ein

verdienstliches Werk, wenn diese dabei mitaufgerieben werden. Mit Recht sagt Oncken 33)., daß die größere Sittlichkeit bei dem moralfreien Machiavelli als bei dem moralisierenden Morus liege, der, »ohne ethischer zu sein, nach ethischen Motivierungen sucht.« Machiavellis Urteil bleibt stets klar. Unmoralische Gesinnung verwirft er auf das Entschiedenste. Dabei ist sein Maßstab durchaus der herkömmliche. »Wie rühmlich es ist für den Fürsten Treue zu halten und redlich, ohne Falsch zu leben, sieht jeder ein» (principe XVIII). »Natürlich wird jeder zugeben, daß es höchst lobenswert wäre, wenn ein Fürst nur die Eigenschaften besäße, die für gut gelten« (principe XV). »Ruchlos und verbrecherisch« nennt er die Mittel, die Agathokles, Oliverotto, Giovan Pagolo usw. anwandten; des ersteren »Grausamkeit und Unmenschlichkeit gestatten nicht, ihn als einen hervorragenden Menschen zu preisen« (principe VIII). Die Vertreibung der Marrannen (der nur äusserlich zum Christentum übergetretenen Juden und Araber) im Namen der Religion durch Ferdinand von Spanien ist »ein ebenso schändliches wie einzig dastehendes Beginnen (principe XXI). Verleumdungen sind »verabscheuungswürdig« (discorsi I, VIII). Undank der Völker und Fürsten ist ein »unentschuldbares Unrecht« und »bringt ewige Schande« (discorsi I, 29). »Betrug ist überall schändlich, nur im Kriege ist er ruhmvoll« (discorsi III, 40). Private Verbrechen können nicht durch öffentliche Verdienste ausgeglichen werden (discorsi I,24). Persönliche Kränkungen dürfen kein Grund sein, die Erfüllung der Amts- und Bürgerpflichten zu verweigern (discorsi III,47). Eine wahrhaft klassische Niederträchtigkeit nennt er es, dass Virginius seinem Mitfeldherrn aus Rivalitätsgründen nicht zu Hilfe kam und dadurch den Untergang des halben Heeres verschuldete (discorsi I,30). Savonarola, von dem er sagt, dass man von ihm mit Ehrfurcht sprechen muss (discorsi I,11) wird getadelt (discorsi I, 45), weil er aus persönlichem Ehrgeiz die Gesetze parteiisch angewandt habe. Sehr nützlich, aber äusserst unehrenhaft nennt er den Rat des Themistokles, die griechische Bundesflotte zu vernichten (discorsi I,59) — eine Stelle, an welcher der Unterschied zwischen der Bewertung eines Mittels nach seiner Tauglichkeit und nach seiner moralischen Zulässigkeit sehr deutlich in Erscheinung tritt; England machte sich

weniger Skrupel als Machiavelli, als es die dänische Flotte im tiefsten Frieden zusammenschoß. — Die Behandlung der unterworfenen Völker durch Philipp von Mazedonien wird mit scharfen Worten getadelt: »das sind grausame Mittel; sie widersprechen nicht nur dem christlichen, sondern jedem menschlichen Gefühl. »Jeder Mensch sollte sie fliehen und lieber im Bürgerstande bleiben, als zum Verderben so vieler die Krone tragen« (discorsi I,26). In gleich entschiedener Weise wird die Tyrannenherrschaft verurteilt: »schändlich und verabscheuungswürdig sind die Zerstörer der Religionen, die Zertrümmerer der Reiche und Republiken, die Feinde der Tugend, der Wissenschaft und jeder Kunst, die dem Menschengeschlecht Nutzen und Ehre bringt, als da sind die Gottlosen und Gewalttätigen, die Unwissenden und Müssiggänger, die Niederträchtigen und Taugenichtse. Kein Mensch wird je, vor die Wahl zwischen beiden Arten gestellt, nicht die lobenswerte loben und die tadelnswerte tadeln« Aber durch Glanz und Ruhmsucht verblendet werden die Menschen zu Tyrannen [34]). (discorsi I,10). Eine eindrucksvolle Gegenüberstellung der »guten« und »schlechten« Kaiser Roms veranschaulicht im Anschlusse hieran die Meinung Machiavellis. Rühmend hebt er die Frömmigkeit, Ehrlichkeit und Sittenstrenge der Deutschen und Schweizer hervor (im Bericht über Deutschland und discorsi I,55), ohne gegen ihre Fehler, Eigenbrödelei, Kirchturmpolitik, Schwerfälligkeit blind zu sein; die Wohlfahrt des Staates besteht ihm nicht in der Ansammlung von Reichtümern; das Gewinnstreben gilt ihm schon als Verfallserscheinung: »Armut trägt bessere Früchte als Reichtum; sie bringt Städte, Länder und Religion zu Ehren, während Reichtum sie zugrunde richtet« (discorsi III,26 und viele andere Stellen).

»Machiavellis Sehnsucht« sagt Benedetto Croce [35]). »geht auf die unerreichbare Gemeinschaft guter und reiner Menschen. Er träumt sie in ferner Vergangenheit, in der Gegenwart zieht er die ungebildeten Völker den gebildeten vor. »Wer die Schrecknisse der Geschichte liest, wird ohne Zweifel, wenn anders er ein Mensch ist, vor jeder Nachahmung jener schlechten Zeitläufte zurückschaudern und von ungeheurer Sehnsucht nach den guten Zeiten entbrennen« (discorsi I,10). »Gegenüber so strengem und und schmerzvollem moralischen Bewußtsein fragen wir staunend

nach Machiavellis viel besprochener Unmoralität«. Wir sehen: Machiavellis Unterscheidung zwischen »gut« und »schlecht« im moralischen Sinne lehnt sich an die christliche und stoische an. Wie war es möglich, daß sich ihm aus der Klarheit sittlicher Einsicht nicht das praktische Axiom ergab, das die scholastische Ethik mit voller Selbverständlichkeit in dem Satz formuliert hatte: bonum est faciendum, malum est vitandum? Wie ist es zu verstehen, daß jemand die sittliche Unerlaubtheit eines Verhaltens erkennt und es trotzdem für notwendig erklärt? Denn dies ist das Problem, das Machiavelli der Welt aufgegeben hat; dass die sittliche Forderung aus Schwäche oder Leidenschaft nicht erfüllt wird, ist eine alltägliche Erfahrung; aber dass sie nicht erfüllt werden soll, weil ihr ein anderes, wichtigeres Gebot entgegensteht — das ist die Paradoxie Machiavellis. »Wo es um das Sein und Nichtsein des Vaterlandes geht, da gibt es kein Bedenken ob gerecht oder ungerecht, mild oder grausam, löblich oder schimpflich; sondern man muß jede Rücksicht beiseite setzen und die Maßregeln ergreifen, die ihm das Leben rettet und die Freiheit erhält« (discorsi III,41). »Ich glaube, daß die größte und Gott wohlgefälligste Wohltat die ist, welche man seinem Vaterlande erweist« (in der Denkschrift an Leo X. über die Verfassung von Florenz). Das ideale Ziel, dem sein ganzes Sinnen und Denken gewidmet ist, verleiht ihm die innere Sicherheit etwas auszusprechen, was ein vollkommener Widerspruch in sich zu sein scheint, was er aber in den Formeln der ihm geläufigen Sprache und Begriffswelt nicht anders ausdrücken konnte. Er bleibt mit einem gewissen Trotz darauf bestehen, daß die Mittel, die das vitale Interesse des Staates zuweilen erfordert, moralisch unerlaubt sind; cattività onorevole oder auch die Verbindung der virtù mit sceleratezza nennt er das. »Zwischen dem Leben wie es ist und wie es sein sollte, ist ein so gewaltiger Unterschied, daß, wer das, was man tut, aufgibt für das, was man tun sollte, eher seinen Untergang als seine Erhaltung bewirkt; ein Mensch, der immer nur das Gute tun wollte, muß zugrunde gehen, unter sovielen, die nicht gut sind« (principe XV). »Wir sehen, daß diejenigen, die die Menschen mit List umgarnen, die Oberhand gewinnen über die, welche es mit der Rechtlichkeit halten.« (principe XVIII). »Wenn

alle Menschen gut wären, so wäre diese Vorschrift nicht gut; da sie aber schlecht sind und Dir die Treue nicht halten würden brauchst Du sie ihnen auch nicht zu halten« (principe XVIII).

An diesem Punkte vereinigen sich die Gedankengänge, die von den beiden Grundvoraussetzungen Machiavellis ausgehen: von dem Axiom, daß der Staat (in der idealen Auffassung Machiavellis) den höchsten realisierbaren Wert darstelle, und von dem Axiom, daß die menschliche Natur bösartig sei und nicht nach ausschließlich moralischen Grundsätzen regiert werden könne. Das Verbindende beider Gedanken liegt in der unausgesprochenen aber durchwegs erkennbaren Diesseitigkeit der Zielsetzung; nicht das praemium vitae aeternae, die fruitio divina, die in der christlichen Philosophie des Mittelalters das letzte Ziel auch des staatlichen Lebens war, sondern die Herrschaft des Guten und Tüchtigen in der realen Welt ist sein Ziel; nicht um ein ideales Gelten seiner Werte der virtù des Einzelnen und der Völker, sondern um ihre lebendige Wirklichkeit ist es ihm zu tun — hic et nunc.

Diese Einstellung war wohl der Grund, daß Machiavellis Lehre oft als heidnisch charakterisiert wurde. Nun liegt es ja nahe, ihn mit den neuheidnisch kostümierten Richtungen in Zusammenhang zu bringen, die um die Mitte des 15. Jahrhunderts im Anschluß an den neuerweckten Platonismus in Italien entstanden waren [36]. Andererseits ist man leicht geneigt, bei Machiavelli ähnliche Anschauungen anzunehmen, wie sie von Denkern, die ihm in anderer Hinsicht verwandt erscheinen, über die Stellung und Bedeutung des christlichen Gedankens für die Probleme der Politik und Moral geäußert wurden. So ist es wohl kein Zufall, daß Hegel, der ganz ähnlich wie Machiavelli dem Staate eine zentrale Stellung im Gebiete der Werte anweist, in einem 1796 geschriebenen Jugendaufsatz [37], eine radikale Abkehr vom Christentum als einer gänzlich unbrauchbaren Staatsreligion vollzog, die Staatsfeindlichkeit desselben behauptete und den Satz aufstellte: »Ein Staat, der die Gebote Christi befolgte, würde sich bald auflösen«. Bekannt ist das aufs Schärfste zugespitzte Urteil Nietzsches gegen die christliche Morallehre, das man — obwohl mit Unrecht — zu Machiavelli in Beziehung gesetzt hat. Die Begeisterung Nietzsches für Cesare Borgia als

prachtvolle Bestie hätte Machiavelli gar nicht verstanden; denn er war nicht für die Bestien, sondern für ihre Bändigung. Aber auch Männer von so ernster religiöser Auffassung wie Otto Baumgarten, Troeltsch, Max Weber, Sawitzki, Vierkandt, B. Croce u. a. kamen zu dem Ergebnis, daß die Ethik der Bergpredigt nicht auf das politische Leben übertragbar sei. Damit also ließe sich Machiavellis Heidentum nicht begründen. Er will – ganz abgesehen davon, daß er dem Staatslenker u. U. die Verletzung nicht nur christlicher sondern allgemeiner Moralgrundsätze ansinnt, – nicht als Feind des Christentums gelten, sondern bemüht sich, seine Meinung in Einklang damit zu bringen. Wohl bekämpft er mit grimmigen Worten die kirchlichen Mißstände, bricht in erbitterte Anklagen gegen den hohen und niederen Clerus seiner Zeit aus, dessen lasterhaftem Lebenswandel er die Schuld am Niedergang der Religion zuschreibt (discorsi I, 12, III, 1) und dem er – am Vorabend der Reformation – ein baldiges Strafgericht prophezeit: »Wäre die Frömmigkeit von den Häuptern der Christenheit so rein erhalten worden, wie der Stifter des Christentum es gewollt hatte, so herrschte mehr Eintracht und Glück in den christlichen Staaten und Ländern als jetzt« (discorsi I, 12). Aber mit Verehrung spricht er von den Verdiensten des Franziskaner- und Dominikaner-Ordens um die Erneuerung des religiösen Lebens (discorsi III, 1) und legt sein persönliches Bekenntnis in der Stelle discorsi II, 2 nieder: »Da unsere Religion uns die Wahrheit und den wahren Weg gezeigt hat, läßt sie uns die weltliche Ehre geringer schätzen; die Heiden hingegen schätzten sie sehr hoch und hielten sie für ihr höchstes Gut. Unsere Religion hat das höchste Gut in Demut, Entsagung und Verachtung des Irdischen gesetzt; jene setzte es in hohen Mut, Leibesstärke und alles, was den Menschen kraftvoll macht. Verlangt auch unsere Religion, daß man stark sei, so will sie doch, daß man diese Stärke im Leiden und nicht in kraftvollen Taten äußert. Diese Lebensweise scheint die Welt schwach gemacht und den Bösewichtern zur Beute gegeben zu haben . . . . . scheint aber auch die Welt weibisch geworden und der Himmel keine Blitze mehr zu haben, so kommt das doch zweifellos mehr von der Erbärmlichkeit jener, die unsere Religion mehr zum Vorteil des Müssigganges als der

Tatkraft ausgelegt haben. Denn bedächten sie, daß die Religion den Kampf für die Größe und die Verteidigung des Vaterlandes zuläßt, so sähen sie auch ein, daß wir die Pflicht haben, es zu lieben und uns zu seiner Verteidigung tüchtig zu machen.« Er bestrebt sich, seine Philosophie der Tat mit der christlichen Lehre zu vereinigen. »Gott greift nicht in den Weltlauf ein, um das Unheil abzuwenden, sondern stellt dies der Umsicht und Tüchtigkeit der Menschen anheim. Die Meinung, daß Gott für uns streitet, wenn wir müssig auf den Knieen liegen, hat viele Throne und Staaten umgestürzt. Niemand glaube, daß Gott ihn ohne andere Stütze retten werde, wenn das Haus einstürzt.« (Im asino d'oro, 5. Gesang). Mag sein Glaube an die Möglichkeit der Wiedererweckung römischer virtù in seinen Landsleuten ein anachronistischer gewesen sein, mögen seinem Ideal antiker Staatsgesinnung Züge anhaften, die sich mit der christlichen Fundierung der Moral auf dem Eigenwerte des Einzelindividuums schlecht vertragen, so unhistorisch war sein Denken doch nicht, daß er, die geistige Umwälzung ignorierend, die der christliche Gedanke in die Welt gebracht hatte, es für möglich erachtet hätte, das Rad der Geschichte zurückzudrehen und an die Stelle organischer Weiterentfaltung der wirkenden Ideen, einen wurzellosen Synkretismus plethonischer Prägung zu setzen. Aber wenn es ihm auch gelingt, für sein heroisches, kämpferisches Ideal, das Gute auf Erden zum Siege zu führen, sich auf eine Auslegung der christlichen Tugendlehre etwa im Sinne und nach dem Beispiel der Gottesstreiter der Kreuzzüge zu berufen, so bleibt doch seine letzte These — daß sittliches Unrecht zur politischen Notwendigkeit werden kann — mit der christlichen Auffassung unvereinbar.

»Ein Mann der mit dieser Wahrheit des Ernstes spricht« sagt Hegel [38] von Machiavelli, »hatte weder Niederträchtigkeit im Herzen noch Spaß im Kopfe«. Machiavelli gab keine Erklärung, keine Lösung seiner Paradoxie. Unsere weiteren Ueberlegungen wollen versuchen zu zeigen, welchen Sinn sie für ihn und für die sich daran knüpfende Diskussion über das Verhältnis der Politik zur Moral verständlicherweise haben kann.

Machiavellis Moralbegriff und der Satz vom Widerspruch zwischen Moral und Politik.

a) Maßstab der sittlichen Wertung.

Gedanken, welche Spinoza im politischen Traktat entwickelt, haben vielleicht dazu beigetragen, daß sich das Bild, welches man sich in der allgemeinen Meinung von Machiavellis Moralanschauung zu machen pflegt, sehr wesentlich von seiner wirklich vorgetragenen Lehre unterscheidet. Nicht Machiavelli, sondern Spinoza war es, der den Satz schrieb: »Geistesfreiheit oder Geisteskraft sind Privattugenden, Sicherheit ist die Tugend des Staates« [39]. Spinoza lehrte, daß »Sünde nur im Staate denkbar sei, wo das gemeinsame Recht des ganzen Staates über gut und Böse entscheide« [40] und daß der Staat nur insoweit »sich vergehe, als er tut oder geschehen läßt, was die Ursache seines Unterganges sei« [41]. Solche Vergehen sind nach Spinoza Verstöße gegen das natürliche Gesetz der Vernunft, deren Regeln der Staat, wie alle natürlichen Dinge unterliegt; keineswegs sei der Staat an Gesetze oder Verträge gebunden, die vielmehr gebrochen werden müssen, wenn das Gemeinwohl es erheischt [42]. Hier gewinnt in der Tat die Moral den Sinn einer internen Betriebsvorschrift, welche für die Staatsangehörigen gilt, wie die Dienstanweisung für die Angestellten einer Fabrik; in diesem spinozistisch gefärbten Sinne interpretiert z. B. Hentig [43] den Moralbegriff bei Machiavelli. Andere gehen erheblich weiter und sprechen Machiavelli jedes moralische Unterscheidungsvermögen überhaupt ab. Dass Friedrich der Grosse ihn unter dem Einfluss Voltaire's in seiner Jugendschrift »ein moralisches Ungeheuer« nannte, ist bekannt; aber auch heute noch finden sich solche Ansichten vertreten. So charakerisiert ihn Oppeln-Bronikowski [44] mit den Worten: »Verleugnung aller sittlichen Normen« »Fehlen jedes sittlichen Strebens ausser gesundem oder ungesundem Ehrgeiz«; Erich Franz [45] sagt: Machiavelli ging soweit, dass er

überhaupt keine persönliche Sittlichkeit mehr gelten liess«; Dilthey [46] behauptet: »Von inneren sittlich religiösen Kräften in den Völkern hat Machiavelli keinen Begriff«; Sternberg [47] spricht von einem »von keinerlei sittlichen Skrupeln gequälten Utilitarismus« — um nur einige Beispiele dafür zu nennen, dass auch die neuere Machiavelli-Literatur immer wieder in den Irrtum verfällt, Machiavelli habe sich der moralischen Bewertung politischer Handlungen geflissentlich entschlagen, oder sei dazu überhaupt nicht imstande gewesen; am bestimmtesten kommt dies in der Formulierung von Heyer zum Ausdruck, dass »im Machiavellismus die Frage nach Gut und Böse nicht gestellt wird, dass an die Stelle von sittlicher Unterscheidung sittliche Gleichgiltigkeit gesetzt wird« [48].

Wir haben an Hand zahlreicher Belegstellen gesehen, dass dies nicht der Fall ist, dass Machianelli sich keineswegs über den Unterschied von Gut und Böse aus sittlicher Indifferenz hinwegsetzt. »Ich denke nicht daran« sagt er (discorsi III, 40) »jeden Betrug für rühmlich zu halten, den Du durch Wort- oder Vertragsbruch begehst, das mag Dir wohl manchmal zu Land und Herrschaft verhelfen, wird Dir aber nie Ruhm bringen«; damit ist deutlich ausgesprochen, dass das politische Handeln ethisch gewertet wird. »Die Erneuerung der Verfassung setzt einen trefflichen Mann voraus, die gewaltsame Besitzergreifung der Macht einen schlechten« (discorsi I,18). Das blosse »zu Land und Herrschaft gelangen« wird nicht als sittlicher Wert anerkannt die reine Besitzergreifung der Macht allein bringt keinen Ruhm, d. h. keine sittliche Billigung. Dazu bedarf es vielmehr des an sich wertvollen Zieles, das in der Herstellung der Ordnung und Gesetzlichkeit im Inneren oder in der Behauptung des Staates im Kampfe gegen äussere Feinde besteht.

Wie aber verträgt sich mit solchen Urteilen die von klarer sittlicher Einsicht zeugen, die Menge »unmoralischer Ratschläge« die Machiavelli an anderen Stellen gab? Dieser Frage stehen selbst so subtile Forscher und gründliche Kenner des Stoffes wie Villari [49] ratlos gegenüber: »Wenn er zu Handlungen rät, die uns unehrenhaft, ja zuweilen geradezu gottlos erscheinen, so protestiert unser Gewissen entschieden dagegen, empört sich, und wir möchten die Bewunderung anzweifeln, die wir eben für

ihn empfunden haben. Zu sagen, dass er diese Vorschriften gab, weil er schlau und boshaft war, und die Zeiten in denen er lebte und die er einfach beschreibt, böse und schlimme Zeiten waren, erklärt nichts. Warum kam Guicciardini, der um nichts besser war, nicht zu denselben Schlussfolgerungen?«

Wir haben die Antwort bereits im vorhergehenden Abschnitt angedeutet. Sie ergibt sich aus der durchaus nötigen Trennung der politischen Kunstlehre (Pragmatik) Machiavellis von der Ethik. Das, was Machiavelli lediglich unter dem Gesichtspunkt des wirksamsten Mittels erörtert, darf nicht mit dem verwechselt werden, was er sittlich billigt [50]. Die Pragmatik zeigt an der Erfahrung und Geschichte, welche Bedeutung den möglichen Mitteln und Verhaltungsweisen der Politik – gleichgültig ob sie moralisch erlaubt seien oder nicht – hinsichtlich ihrer praktischen Wirksamkeit zukommt. Die ethische Betrachtung nimmt Stellung dazu vom Standpunkte des als unbedingt gesollt erkannten letzten Zieles. Damit hat sich eine bedeutsame Berichtigung ergeben, die wir an der Definition Hertling's vornehmen müßen, wenn sie das Wesentliche der Meinung Machiavellis zum Ausdruck bringen soll. Die zahlreichen, im vorigen Abschnitt angegebenen Textstellen zeigen übereinstimmend, daß es Machiavelli nicht darauf ankam, eine politische Doktrin zu verkünden, wonach »die Vorschriften der Moral nur insoweit gelten als u. U. Vertragstreue, Achtung vor fremden Rechten und Vermeidung von Lastern besser zu den gewünschten Zielen hinführen, als ein gegenteiliges Verhalten«; wir sahen vielmehr, daß Machiavelli das Festhalten an moralischen Grundsätzen fordert, solange die Möglichkeit der Erreichung des als notwendig erkannten Zieles auf diesem Wege gegeben erscheint; nur dann, wenn es nicht anders erreicht werden kann, darf das moralische Bedenken nicht im Wege stehen. Außerdem ist es für die richtige Würdigung Machiavellis von wesentlicher Bedeutung, daß das Ziel, für dessen Erreichung das Hinweggehen über moralische Bedenken u. U. gefordert wird, kein beliebiges ist, sondern daß es sich um die Lebensnotwendigkeiten des Staates und der Nation handelt. Nicht daß man auf unmoralische Weise leichter zum Ziele kommt, sondern daß man gewisse, schlechthin notwendige Handlungen überhaupt nicht anders, als unter Verstoß gegen das Moralgesetz

vornehmen kann, ist seine Lehre. Wer die Unterscheidung zwischen den pragmatischen Vorschriften und den moralischen Wertungen bei Machiavelli nicht klar erfaßt, wer annimmt, Machiavelli habe seine pragmatischen Lehren als objektiv giltige Normen des politischen Handelns verkündet, der sieht sich allerdings vor die unlösbare Aufgabe gestellt, zu erklären, wie es zugehen könne, daß ein Denker von der Bedeutung Machiavellis beständig auf dem einen Blatt das Gegenteil dessen lehre, was er auf dem anderen gelehrt und bewiesen hatte, vor einem Wust von Ungereimtheiten und Widersprüchen [51], an die auch nur einen Federstrich zu verschwenden sich nicht lohnen würde. –

Was das »Gute« sei, dessen Verletzung unter Umständen zur politischen Notwendigkeit werden kann, haben wir gehört; es sind die Tugenden der Güte und Menschlichkeit, der Redlichkeit und Treue, deren Besitz »höchst lobenswert«, aber deren stete Ausübung unmöglich ist – für den Staatslenker; davon, daß Machiavelli dem Bürger Verstösse gegen sie ansinnt, sei es im privaten, sei es im öffentlichen Leben, davon ist keine Rede, es ist auch nicht zweifelhaft, daß er in diesen Tugenden nicht bloss politische, sondern moralische Werte erblickt. Gewiss wäre es für denjenigen, dem die Verantwortung für die Regierung eines Landes obliegt, höchst wünschenswert, nur treffliche, wackere Bürger zu haben; es liegt daher im Interesse der Regierung, die Moralität und Religiosität zu fördern. Aber dies ist blos pragmatisch und berührt die Frage nicht, ob diese Tugenden – abgesehen von ihrem politischen Werte für die Erleichterung der Regierung – als sittliche Werte anerkannt werden, ob sie als »gut« gelten in dem Sinne, der nicht die politische Zweckmässigkeit, sondern die moralische Billigung meint. Das ist unzweifelhaft der Fall; in dem Masse sogar, dass diese Tugenden geradezu als »das« Gute anzusehen sind, mit dem die politische Notwendigkeit in Konflikt gerät. So klar das ist, so haben wir uns doch mit einer Hypothese zu beschäftigen, die die positivistische Ableitung der Moralbegriffe bei Machiavelli behauptet. Sie stützt sich auf die Stelle discorsi I,12 welche Dilthey [52] in seiner bekannten Darstellung zum Ausgangspunkt genommen hat, um den moralischen Positivismus Machiavellis zu erweisen. Es heisst dort: »Im Anfang der Welt lebten die Menschen zerstreut wie

die Tiere. Später, als ihr Geschlecht sich vermehrte, schlossen sie sich zusammen und begannen, den Stärksten und Tapfersten unter sich zu achten, machten ihn zu ihrem Oberhaupt und gehorchten ihm. Daraus entsprang der Begriff des Edlen und Guten im Gegensatz zum Schädlichen und Bösen. Denn man sah, daß aus dem Unrecht, das einer seinem Wohltäter zufügte, Haß und Mitleid entsprang, dass die Undankbaren getadelt und die Dankbaren geehrt wurden; auch sagte sich jeder, daß ihm die gleiche Unbill selbst widerfahren könnte. Um ähnlichen Uebeln vorzubeugen, entschloß man sich, Gesetze zu schaffen, und ihre Uebertretung zu strafen. Hieraus entstand der Begriff der Gerechtigkeit.« Die Stelle ist vereinzelt; Machiavelli verliert sich selten in Spekulationen über vorgeschichtliche Entwicklungsprozesse. Immerhin läßt sie, für sich allein betrachtet, den Schluß zu, daß er »gut« und »böse« für abgeleitete Begriffe, für eine bloße Namenvertauschung der ursprünglichen Wertpolarität des für das Staatsganze Nützlichen und Schädlichen gehalten habe. So deutet ihn Dilthey; nach ihm kennt Machiavelli keine sittliche Autonomie, weil er die moralischen Unterscheidungen aus blossen Nützlichkeitserwägungen hervorgehen lasse; der Mensch sei für ihn eine blosse Naturkraft. Aehnliche Auffassungen finden sich vielfach (bei Benoist, Croce, Villari, Trendelenburg, Vorlaender etc.) — In Wirklichkeit besteht kein Anlass, aus der angegebenen Stelle eine positivistische Moralbegründung herauszulesen, weil sie die Entwicklung der sittlichen Begriffe historisch zu erklären versucht. Weder der einzelne Mensch noch die Völker treten als Organismen mit fertig entwickelter Vernunft in die Welt; sie müssen den Gebrauch des theoretischen und praktischen Unterscheidungsvermögen erst erlernen. »Wir schöpfen alle unsere Begriffe unmittelbar oder mittelbar aus der Erfahrung durch die Sinne« sagt Cathrein [53] »in der ersten Zeit nach der Geburt hat das Kind nur sinnliches Erkennen und Begehren wie das Tier; erst wenn der Organismus genügend entwickelt ist, treten die höheren geistigen Fähigkeiten, Verstand und Wille in Tätigkeit. Unwillkürlich und kraft natürlicher Veranlagung bildet sich das Kind durch Abstraktion aus der Erfahrung allgemeine Begriffe zuerst der theoretischen, dann der praktischen Ordnung. Der erste Begriff der praktischen

Ordnung ist der Begriff von »gut« und »böse« oder »schlecht«. Ebenso Stammler [54]; »Der neugeborene Mensch ist lediglich ein Naturwesen, bei dem von gesetzmäßiger Zwecksetzung nicht die Rede sein kann; er erlangt die Möglichkeit zu letzterer erst allgemach. Die einzelnen Zwecke, die er verfolgt, die besonderen Ziele, die er sich stellt, erwachsen alle aus empirischen Verhältnissen, aus seinen Erlebnissen, aus seiner irgendwelchen Ausbildung, aus seiner Umgebung und den daraus strahlenden Einflüssen« . . . . . »der empirische Erwerb der Idee des Guten wird in Sicherheit von uns angenommen«. Und Franz Brentano [55] geht sogar soweit, mit Ihering zu behaupten, daß es Zeiten ohne jeden Anflug von ethischer Erkenntnis und ethischem Gefühl gegeben habe, die selbst dann noch fortdauerten, als größere Gesellschaften mit staatlicher Ordnung sich gebildet hatten; es sei auch nicht zu leugnen, »daß die ersten politischen Satzungen mit unterstützender Strafgewalt ohne jeden Einfluß eines ethischen Rechtsgefühls festgestellt worden sind.« Wenn Zweckmäßigkeitserwägungen den Anstoß zur Entstehung und Fortbildung sozialer Lebensformen gegeben haben, die das Gebiet bilden, worin praktisch sittliches Verhalten sich fortan abspielt, so ist doch keineswegs gesagt, daß die Maximen, nach denen sich die Beurteilung der sittlichen Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer Verhaltungsweise richtet, aus dem Gesichtspunkte der Zweckmässigkeit abzuleiten seien, weil die letztere der Entstehungsgrund jener äußeren Formen gewesen ist. Unzweifelhaft ist die Verschiedenheit dessen, was bei den einzelnen Völkern als Recht und Moral gilt (— das Positive —) auf Eigentümlichkeiten ihrer Lebensbedingungen und andere kontingente Ursachen zurückzuführen, die in ihrer geschichtlichen Entwicklung begründet sind. Es ist aber ein anderes, die Entstehung des positiven Inhalts der Rechts- und Sittengesetze historisch zu begreifen und ein anderes, diesem Inhalt objektive Giltigkeit beizulegen; und es ist ein Unterschied zwischen der Erfassung der empirischen Motive sittlicher Wertsetzungen und der Deduktion derselben aus einem obersten Prinzip als ihrem Bestimmungsgrunde. Mag die Entwicklung der sittlichen Wertvorstellungen und Wertsetzungen bei Völkern wie Individuen einen Anlass und Weg genommen haben wie sie will, das ändert nichts an

der Giltigkeit der objektiven Maßstäbe für die Beurteilung der Richtigkeit dieser Wertsetzungen. In der Aufzeigung typischer Entwicklungsvorgänge, die zur Anwendung sittlicher Begriffe führen — wie sie die zitierte Stelle bei Machiavelli enthält — braucht man daher keineswegs ein Bekenntnis zum Positivismus zu erblicken, wenn man nicht selbst in dem psychologistischen Irrtum befangen ist, die blos kausale Notwendigkeit des empirischen Geschehens mit der immanenten Notwendigkeit zu verwechseln, mit der ein richtiges Urteil — sei es ein logisches oder ein Werturteil — gilt. So konnte Machiavelli sehr wohl die empirische Entwicklung sittlicher Begriffe und Unterscheidungen in Anknüpfung an andere Wertkategorien konstatieren, ohne sich des Rechtes der Vernunftkritik an den sittlich-rechtlichen Urteilen zu begeben. In der Tat deckt sich bei ihm das sittliche Gute keineswegs mit dem Nutzen der Gesamtheit bezw. des Staates; vielmehr betont er die Möglichkeit scharfen Gegensatzes beider. Würde er die sittlichen Werte mit den Nützlichkeitswerten identifizieren oder jene auf diese zurückführen, so hätte seine Feststellung der Diskrepanz zwischen Moral und Politik gar keinen Sinn; wenn das Nützliche sich mit dem Sittlichen deckt, kann es in keinen Streit mit ihm kommen [56]. Und erst recht ohne Sinn wäre eine solche Diskrepanz, wenn Machiavelli das Gute in dem gesehen hätte, was die jeweiligen Gesetze gebieten, wenn er also Positivist im Sinne von Spinoza oder Hobbes gewesen wäre, wonach der Inhalt der Begriffe von »Gut« und »Böse« durch die staatliche Gesetzgebung allererst festgestellt wird. Wenn der Staat bestimmt, was gut und böse ist, wo bleibt da die Möglichkeit, dass Handlungen des Staates notwendig werden, die »nicht gut« sind? — Nein, es kann keine Rede davon sein, daß die Anschauungen, aus denen Machiavellis sittliche Werturteile entspringen, positivistisch oder utilitaristisch zu deuten sind. Gut und Böse heißt für ihn genau dasselbe, was es für jeden sittlich unterscheidenden Menschen bedeutet, etwas, was objektiv und schlechthin, nicht hypothetisch gilt.

b) Der Begriff virtù.

Die Unklarheit über die Stellung Machiavellis zu den sittlichen Fragen ist nicht nur auf die Nichtunterscheidung der

pragmatischen und ethischen Seite seiner Lehre zurückzuführen, sondern auch auf die verschiedenartige Interpretierung seines virtù-Begriffes und dessen Einschätzung für Machiavellis Grundansicht. Nun ist freilich leicht zu zeigen, daß nicht alles, was Machiavelli mit virtù bezeichnet, aus moralischen Elementen besteht oder mit ihnen vereinbar ist; spricht er doch selbst von einer möglichen Verbindung von virtù mit sceleratezza, von einer cattività onorevole u. dergl. Aber er sagt selbst auch niemals, daß virtù soviel wie Moralität bedeute; sie bedeutet ein Vollkommenheitsideal, das auf Menschen, wie auf menschliche Gemeinschaften (virtù del universale) angewendet wird. »virtù nennen die Italiener die Musik, die Malerei, die Geometrie« schreibt Friedrich der Große [57] und setzt — freilich in arger Verkennung von Machiavellis wahrer Meinung — hinzu »bei Machiavel führt die Treulosigkeit diesen Namen«. Im cortegiano des Grafen Baldassare Castiglione wird virtù etwa im Sinne von »gestaltende Kraft, Wille zur Bildung« gebraucht. virtus hat bei Tacitus, gelegentlich auch in der Scholastik eine Bedeutung, die ihrem Renaissancecharakter nahekommt: »Ist das Uebermaß der Tyrannis unerträglich,« heißt es bei Thomas von Aquino [58] »so waren manche der Ansicht, es gezieme der Tugend tapferer Männer, den Tyrannen umzubringen«. Dieser Wortgebrauch von Tugend läßt sich nicht wohl mit dem christlichen, wohl aber mit dem machiavellischen Tugend (virtù)-Begriff vereinigen [59]. Seine virtù hat eine unverkennbar spartanische Färbung: Mannhaftigkeit, Bedürfnislosigkeit, Fleiß, Sittenstrenge, Uneigennützigkeit, Dankbarkeit, Gemeinsinn und Gottesfurcht — das sind die Eigenschaften, die ihm den rechtschaffenen Mann wie den guten Bürger charakterisieren. Von den Führern und Herrschern verlangt er mehr; die virtù des Staatslenkers umfaßt auch die dianoëtischen Tugenden, die Besonnenheit, Weisheit, Gerechtigkeit die Größe der Auffassung (grandezza del animo), insbesondere aber Tatkraft und eiserne Entschlossenheit. Güte und Menschlichkeit, Redlichkeit und Treue sind ihm gleichfalls wahre Tugenden von hohem Werte — aber diese sind es, die der Staatslenker nicht immer und unterschiedslos betätigen darf, wenn der Staat nicht Gefahr laufen soll, zugrunde zu gehen; deshalb kann Schlauheit, Rücksichtslosigkeit und Härte bis zur Grausamkeit

sich wohl mit virtù verbinden. — In der neueren Literatur ist vielfach die Meinung vertreten worden, virtù bedeute bei Machiavelli so etwas wie »Lebenskraft, Lebenstüchtigkeit«. »Höchste Steigerung der körperlichen und geistigen Lebenspotenz« nennt sie z. B. E. W. Mayer [60]; sie sei »nicht eine sublime Idee, sondern eine vegetative, triebhafte Naturkraft, eine primitive Lebendigkeit«. Meinecke [61] findet in ihr einen Begriff, der »wohl ethische Eigenschaften mitumschloß, aber von Hause aus etwas Dynamisches, von der Natur dem Menschen in den Schoß Gelegtes bezeichnen sollte, Heldentum und Kraft zu großen politischen und kriegerischen Leistungen«; auch spricht er von einer besonderen »aus dem diesseitsfrohen Geiste der Renaissance geborenen Ethik der virtù«, die er naturalistisch nennt. — Die machiavellische virtù aus dem diesseitsfrohen Geiste der Renaissance zu erklären dürfte wohl kaum möglich sein. Das Charakteristische der Renaissance-Gesinnung ist ein schrankenloser Individualismus, ein Sichauslebenwollen, eine Loslösung von allen Gebundenheiten, die das mittelalterliche Leben beherrscht hatten, eine souveraine Verachtung von Recht und Gesetz, die dem antik-römischen Ideal der virtù, das Machiavelli wieder aufrichtete, schnurstracks zuwiderläuft. Man darf nicht vergessen, daß Machiavelli nicht am Anfang, sondern fast am Ende einer Zeit steht, deren entfesselter Subjektivismus sich teils im Grandiosen und Kolossalen ausgewirkt, teils im Erbärmlichen und Bestialischen verloren hatte, deren ungezügelte »Daseinsfreude« daher längst bitterste Kritik der geistlichen und weltlichen Reformatoren hervorgerufen hatte. Gewiß stand Machiavelli noch selbst im Banne jenes mächtigen Zaubers, den Größe an sich ausübt; so, wenn er gelegentlich meint, die grandezza einer Tat könne das Schimpfliche derselben überwiegen und unsterblichen Ruhm einbringen (discorsi I,27) oder wenn er (in der Einleitung zur Geschichte von Florenz) erklärt, daß Handlungen, die Größe an sich haben, mehr Ruhm als Tadel zu bringen scheinen, welcher Art sie auch seien. Hier offenbart sich die typische Renaissancevorliebe für den ûomo singolare, für einen rein ästhetischen Wert, die ihn unstreitig manchmal zu einer fatalen Nachsicht in der sittlichen Beurteilung solcher signorilen Persönlichkeiten verleitete. Wenn aber auch das Moment der Größe und Groß-

artigkeit unter den Bestimmungen seines Ideals der virtù eine wesentliche Rolle spielt, so darf man doch seine Meinung, Größe könne die Schimpflichkeit, das Verbrecherische einer Tat aufwiegen, nicht dahin verkehren, daß er in dem Verbrecherischen selbst etwas Wertvolles gesehen habe, sofern es nur mit Größe ausgeführt werde. Hätte Machiavelli, wie Meinecke annimmt, eine naturalistische Ethik der virtù verkünden wollen, so hätte er es nicht nötig gehabt, ein Verhalten, das naturhaften Trieben entsprungen — und daher im Sinne einer naturalistischen Ethik bereits ohnehin als gerechtfertigt gelten müßte — verbrecherisch zu nennen und ihm die Rechtfertigung erst durch den ästhetischen Glanz der Großartigkeit zu verleihen. Die Bewunderung, die er ihr zollt, hindert ihn vielmehr durchaus nicht, die Dinge beim rechten Namen zu nennen. Jene Zügellosigkeit und sittliche Indifferenz, die keinen Herrn und kein Gesetz als die eigene Willkür anerkennt, war ihm nicht Prinzip einer neuen Ethik, sondern war ihm ein Greuel, war ihm der Feind, den er aufs Bitterste bekämpfte, als das Produkt einer korrumpierten Geistesverfassung. Herrschbegier, Ehrgeiz, Habsucht, Zügellosigkeit, Gewalttätigkeit — auf jeder Seite seiner Schriften bekämpft er sie und stellt ihnen ein strenges, herbes, ja fast düsteres Ideal der Staatsbürgerpflicht gegenüber, das in denkbar schärfstem Gegensatz zu der hemmungslosen »Daseinsfreude« der Renaissancemenschheit steht. Das Heroische ist in der Tat nahezu das einzige Moment, das eine Brücke zu ihrer Mentalität schlägt — aber welch ein gewaltiger Unterschied besteht zwischen dem Helden der Renaissanceauffassung, der die Welt seiner Person unterwirft und dem Helden Machiavellis, der seinen Wert einzig von der Staatsidee empfängt, der der Ordner und Gesetzgeber und, wo es nötig ist, die Zuchtrute des Gemeinwesens ist — ganz im Sinne der von Gott erweckten Propheten des Alten Testaments.

Virtù soll etwas bedeuten, wozu das Volk durch Gesetze und Beispiel des Herrschers erzogen werden kann und soll. Zu einem Naturtrieb braucht man nicht erzogen zu werden, sondern zu seiner Beherrschung und allenfalls zu seiner Veredlung. Die Deutung der virtú als einer vegetativen Naturkraft müssen wir daher ablehnen, Diese Deutung ist moderneren

Ursprungs als dem Denken Machiavellis angemessen wäre; ein anonymer, dämonischer Naturtrieb, der uns gestern als »Wille zur Macht« Nietzsches, heute als »élan vital« Bergsons vorgestellt wurde, darf in der virtù Machiavellis nicht gesucht werden. Sie ist kein terminus a quo, sondern ein terminus ad quem. Sie will nicht erklären, aus welchem geheimnisvollen Lebensgrunde »der Menschen Taten und Gedanken ewig quellen«, sondern sie zeigt ein Ziel, auf das sie sich richten sollen, das Ziel der vollkommenen Leistung. Ihre Anlage ist im Menschen vorhanden, Aufgabe der Erziehung — seitens des Staates durch gute Gesetze, durch das Vorbild der Führer, und erforderlichenfalls durch Zwang — ist es, sie zur Entfaltung zu bringen, so wie bei Aristoteles die in der *physis* kernhaft enthaltene Tugendanlage sich durch Gewöhnung zur *teleia arete* entwickeln soll.

Aber ruht nicht doch die machiavellische Ethik der virtù (wenn man von einer solchen sprechen will) auf naturalistischem Grunde? Die Stellen, an denen er sich auf das Vorbild der Natur beruft, werden von vielen Kommentatoren hervorgehoben. »Alles, was wir tun, ist Nachahmung der Natur« (discorsi II,3) »Immer wird der Mensch das tun, wozu ihn seine Natur zwingt« (discorsi III,9). Entstehen und Bestand der Staaten wird mit dem Wachstum natürlicher Organismen verglichen (principe VII)«. »Niemand kann sein innerstes Wesen ändern, niemand von dem lassen, wozu ihn die Natur treibt« (principe XXV). »Tadel finden kann der nicht, der die Natur nachahmt« (im Briefe an Vettori vom 31. 1. 1515). — Die Natur nachahmen, nach ihren Gesetzen leben, was kann das anderes sein, als das Princip des ethischen Naturalismus? So haben ihn unter den Neueren nach Trendelenburg's Vorgang Ueberweg, Windelband, Dilthey, Floerke, F. W. Förster, Heyer, Meinecke, v. Hentig, Konst. Oesterreich, Treitschke, Vierkandt, Vorländer, Benoist, Capponi, Croce u. a. als ethischen Naturalisten bezeichnet; offenbar mit Rücksicht darauf, dass Machiavelli das Wirken der Natur als Vorbild des menschlichen Handeln setzt, obwohl wie wir gesehen haben, seine sittlichen Urteile sich an einem anderen Masstab orientieren. Wahrscheinlich hat zu seiner landläufigen Einschätzung als »Naturalist« viel die programm-

hafte Erklärung (principe XV) beigetragen, er wolle sich an die tatsächliche Gestalt der Dinge und nicht an Phantasiebilder halten. Aber diese Erklärung bezieht sich nur auf seine Absicht, die Notwendigkeit der Regierungsmassnahmen aus den tatsächlichen Verhältnissen heraus zu erklären, keineswegs darauf, sie durch diesen Nachweis sittlich zu begründen. Indessen ist dieser Anhaltspunkt ganz ungenügend; die Berufung auf das Vorbild der Natur finden wir bei Moraltheoretikern, denen eine naturalistische Ethik ganz fern liegt. »Ferner ist das, was nach der Natur ist, immer das Beste« sagt Thomas von Aquino »denn in den Einzelnen wirkt die Natur immer das Beste« 62) und »weil das, was nach Kunst geschieht, dem nachahmt, was nach der Natur geschieht, und wir aus dem letzteren lernen, nach der Vernunft wirksam zu sein, so scheint es am besten, die berufsmässige Tätigkeit des Herrschers von der Art und Weise, wie die Natur geleitet wird, abzunehmen« 63). Es fällt niemandem ein, deshalb Thomas einen Naturalisten zu nennen. Der Begriff der Natur tritt bei ihm nicht in Gegensatz zur Vernunft, sondern zur Willkür, wie schon in der späteren griechischen Philosophie die *physis* den *logos* enthält im Gegensatz zur *thesis:* »Die Natur führt uns zur Tugend« lehrte die Stoa. So muß auch bei Machiavelli die Berufung auf die Natur nicht als die Proklamierung des Rechtes der instinktiven vernunftlosen oder gar vernunftwidrigen Naturtriebe verstanden werden, sondern als Berufung auf das in der Natur waltende vernünftige Gesetz. Allerdings ist hierin der Gedanke der sittlichen Autonomie, wie wir ihn seit Kant verstehen noch nicht enthalten; das Gesetz, der kategorische Imperativ, fliesst hier noch nicht aus der praktischen Vernunft unmittelbar; es wird verstanden als das vernünftige Gesetz des g e g e b e n e n Seins und seine sittlich bindende Kraft als Vorbild menschlichen Handelns beruht auf dem Vertrauen, auf dem Axiom, dass das Gesetz des in der Natur sich auswirkenden logos von uns adäquat erkannt und nachgeahmt werden könne. Die Konzeption des Gedankens einer autonomen Gesetzlichkeit der praktischen Vernunft, die sich nicht auf die Erkenntnis einer im Sein gegebenen, sondern einer Nichtwirklichen, S e i n – S o l l e n d e n Weltordnung gründet, also den Charakter eines Vernunft-P o s t u l a t s trägt, war

einer späteren Epoche des menschlichen Denkens vorbehalten. Das Entscheidende hier wie dort ist die Bindung der subjektiven Willkür durch das überindividuelle Gesetz, das uns gebietet, das Rechte zu tun; in dem einen Falle erscheint das Rechte und Gute als das Vernunftgemäße, im andern als das Naturgemäße, jedoch nicht so, daß – wie E. W. Mayer es an der zitierten Stelle ausdrückt – »der Hergang des wirklichen Lebens zum unbedingten Gesetz gemacht wird« (denn das würde jeden Unterschied von »gut« und »böse« aufheben, weil der Hergang des wirklichen Lebens die Realität der empirischen Welt ist, gegen die man weder mit Taten noch mit Gedanken verstossen kann. »Wirklichkeit« ist etwas anderes als »Natur«!), sondern so, daß die Gesetzlichkeit des Handelns der Natur, die wir ihr im Sinne eines regulativen Prinzips zuzuschreiben Grund haben, Vorbild des menschlichen Handelns sein kann. Nicht anders kann dies auch bei Machiavelli verstanden werden; die Natur der blind-wirkenden Kräfte und Triebe ist das, was er bändigen will, nicht das, dessen Vorbild er nacheifert; ihrem Anarchismus stellt er Ordnung und Gesetz gegenüber [64]). Und wenn er sagt, daß niemand gegen seine Natur handeln kann, so bedeutet das nicht, daß die aus der spezifischen Beschaffenheit der Natur des Einzelnen sich ergebende Notwendigkeit die sittliche Maxime seines Handelns sein soll, sondern es soll damit nichts anderes ausgedrückt werden, als daß eben niemand aus seiner Haut schlüpfen kann, daß vielmehr, wie wir alles auf menschliche Weise erkennen und tun, ein jeder alles nach seiner persönlichen Weise tun muß – womit nicht gesagt ist, daß er es nicht innerhalb derselben auf gute wie auf schlechte Weise tun kann.

Es ist klar, daß diese Bezugnahme auf die Natur, als den harmonisch gegliederten Kosmos, in dem das erhabenste Beispiel der virtù ordinata gegeben ist, ein ästhetisches Moment von nicht geringer Stärke enthält; die Natur erscheint als die Künstlerin, deren gestaltende Hand nicht nur die beste sondern auch die schönste Ordnung in der Entfaltung dieser Welt bewirkt; und wie die Idee der Größe in enge Beziehung zur virtù trat, so mischt sich hier das Schöne, das Prinzip des Formgebenden mit dem Guten – *kalon kagathon*. Wir sehen also: virtù bedeutet nicht ausschließlich Moral, sie umfaßt nicht nur die sittliche

Seite menschlicher Lebensbetätigung, sondern das Ganze, in welchem sich die virtù des pflichttreuen Staatsbürgers mit der des schöpferischen Genius, die virtù des Heiligen mit der des Zwingherrn zu einem Ideal universaler Vollkommenheit vereinigt.

Im Lichte dieses Ideals sieht Machiavelli die Aufgabe des Staatslenkers. Häufig ist seine Erklärung (principe XV): »Er wolle sich an die tatsächliche Gestalt der Dinge und nicht an Phantasiebilder halten«, so aufgefaßt worden, als ob er nur beschreiben wolle, wie in der Politik tatsächlich verfahren wird, nicht wie man handeln sollte. Der Sinn dieser Erklärung besteht aber nicht darin, die Uebereinstimmung der von ihm angegebenen Regierungsmethoden mit der Wirklichkeit aufzuzeigen, sondern in der Basierung dieser Methoden auf einer wirklichkeitsgetreuen Einschätzung der zu regierenden Menschen. Als Gegenstand seiner Untersuchungen bezeichnet er hiermit also die Grundsätze einer Regierung über Menschen wie sie sind, nicht wie sie sein sollten; für eine »Gemeinschaft frei wollender Menschen« sind sie nicht gedacht [65]). Daher ist die Lehre von der Verderbtheit der Menschen ein wichtiges Stück in seinem System. Auch hierin fusst er auf Aristoteles; (»Der Mensch ist, getrennt von Gesetz und Recht, das schlimmste aller Lebewesen, das unheiligste und wildeste, ohne Tugend, das schlimmste in Unzucht und Völlerei«.) Zahllos sind die Stellen, an denen Machiavelli mit Bitterkeit und Verachtung von der Bösartigkeit der Menschen im allgemeinen spricht, und am verächtlichsten sind ihm die, welche weder den Mut zum Guten noch zum Bösen aufbringen, die Indolenten: sie »verstehen weder ganz gut noch ganz böse zu sein«, diejenigen, von denen Dante sagt:

sie sind geweiht dem Spotte,
die ohne Schimpf und ohne Lob gelebt,
Meuterer nicht und treu nicht ihrem Gotte.

Keineswegs ist ihm die *allelophthoria*, wie Platon im Protagoras den Kampf aller gegen alle nennt, ein natürliches Gesetz; denn »kein Schwein quält das andere, kein Hirsch den anderen, nur der Mensch tötet seinen Mitmenschen, kreuzigt ihn, beraubt ihn« (asino d'oro 8. Gesang). »Der Ordner eines Staatswesens und der

Gesetzgeber muß davon ausgehen, daß alle Menschen böse sind und stets ihrer bösen Anlage folgen, sobald sie Gelegenheit dazu haben. Die Menschen tun Gutes nur aus Not« (discorsi I,3).

c) Der Werte- und Pflichtenkonflikt.

Den inneren Zusammenhang zwischen der Doktrin der Zwangsanwendung in der Politik und der niederen Einschätzung der Wirksamkeit sittlicher Motive hat Fichte [66] besonders deutlich hervorgehoben: »Es tut gar nicht not, daß man sich auf die Frage einlasse, ob denn die Menschen wirklich also beschaffen seien, wie sie in jenem Satze gesetzt werden oder nicht; kurz und gut, der Staat als eine Zwangsanstalt setzt sie notwendig also voraus und nur diese Voraussetzung begründet das Dasein des Staates. Wollten sie schon das Rechte, so hättest Du ihnen höchstens zu sagen, was recht sei; da Du Dich aber überdies noch durch ein Strafgesetz verwahrst, so setzest Du allerdings voraus, daß sie den guten Willen nicht haben, sondern einen bösen, den Du erst durch die Furcht des ihnen angedrohten größeren Uebels unterdrücken mußt.« Verwandte Gedankengänge finden sich bei Kant [67]: »Der Mensch ist ein Tier, das, wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, einen Herrn nötig hat. Denn er missbraucht gewiß seine Freiheit in Ansehung anderer seinesgleichen und ob er gleich als vernünftiges Geschöpf ein Gesetz wünscht, welches der Freiheit aller Schranken setze, so verleitet ihn doch seine selbstsüchtige tierische Neigung, wo er darf, sich auszunehmen. Er bedarf also eines Herrn, der ihm den eigenen Willen breche und ihn nötige, einem allgemein giltigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen.« Aehnlich Schopenhauer [68]: »Weil nämlich die große Mehrzahl höchst egoistisch, ungerecht, rücksichtslos, lügenhaft, mitunter sogar boshaft und dabei mit sehr dürftiger Intelligenz ausgestattet ist, so erwächst daraus die Notwendigkeit einer in Einem Menschen konzentrierten, selbst über dem Gesetz und dem Recht stehenden, völlig unverantwortlichen Gewalt, vor der sich alles beugt.« Die Aufgabe für den Herrscher, — gerecht für sich selbst, und doch ein Mensch zu sein — nennt

Kant die schwerste von allen, ja ihre vollkommene Auflösung sei unmöglich; nur die Annäherung sei von der Natur auferlegt. Aristoteles [69] der dieselbe praktische Schwierigkeit sieht, will deshalb dem Einzelnen die Aufgabe überhaupt ersparen: »Darum lassen wir keinen Menschen, sondern die Vernunft herrschen (wie das zu machen ist, gibt er leider nicht an), weil der Mensch sich in der bezeichneten unrechtmäßigen Weise zuteilt (d. h. sich selbst vom Gesetz ausnimmt) und ein Tyrann wird«. Fichte [70] konstatiert nicht nur wie Kant und Schopenhauer die Notwendigkeit des staatlichen Herrschaftszwanges, um der Idee des Rechts Geltung zu verschaffen, sondern er gibt auch eine Begründung des Rechts zu solchem Zwang, die sich liest, als wäre sie auf dem Boden machiavellischer Gedanken erwachsen: »Zur rechtlichen Verfassung die Menschen zu zwingen, dem Rechte sie durch Gewalt zu unterjochen, hat jeder, der die Erkenntnis hat und die Macht, nicht nur das Recht, sondern die heilige Pflicht; der Einzelne die ganze Menschheit, wenn es sich so träfe; denn zum Rechtswidrigen haben sie gegen ihn kein Recht und keine Freiheit.« Bei diesem Zwang zum Rechte hat Fichte nicht ein beliebiges statutarisches Recht im Auge, sondern das Rechtmäßige, das richtige Recht, wie auch Machiavelli unter der Gesetzlichkeit, deren Herrschaft er fordert, immer die Gesetzlichkeit der virtù versteht. »Nur zum Rechte darf gezwungen werden. Zum Rechte, welches ein absoluter gemeingiltiger Begriff ist, den sie alle haben sollen, den sie auch alle haben werden, sobald sie zu seiner Bildung sich erheben, und den Er indessen hat im Namen aller, als Stellvertreter, von des in ihm wirkenden Gottes Gnaden. Die Richtigkeit dieses Begriffes muß er auf sein eigenes Gewissen nehmen. Er wäre der von Gott eingesetzte Zwingherr.« »Der Zwang ist die Bedingung zur Hervorbringung der Einsicht und zur Annahme der Zucht«. »Kein Zwang, außer in Verbindung mit der Erziehung zur Einsicht in das Recht«. »Dies die Rechenschaft der Rechtmäßigkeit seiner Oberherrschaft, die er nicht nur Gott, sondern auch der Menschheit ablegen will.« [71] — Wir haben diese Sätze Fichte's hier zitiert, weil sie geeignet sind, ein erklärendes Licht auf gedankliche Zusammenhänge zu werfen, die sich bei Machiavelli zwar in dieser Form nicht ausgesprochen finden,

die aber den Mittelpunkt jener Fragen treffen, aus denen ihm das Problem des Gegensatzes zwischen der sittlichen Forderung und der politischen Notwendigkeit erwachsen ist. Denn das, was Fichte hier gibt, die moralische Rechtfertigung der Zwangsanwendung, der »Unterjochung der Menschen« zum Zwecke der Verwirklichung der Idee und der Herrschaft des Rechtes, dies ist es gerade, was bei Machiavelli ungelöstes Problem bleibt. Die Notwendigkeit des Zwanges sah niemand klarer als er, aber die Mittel und Wege, die die Durchführung des Zwanges bedingt, konnte er mit seinem Begriff von Moral nicht decken. Von Fichte's Standpunkt aus ist es durchaus konsequent und erklärlich, daß er an anderer Stelle [72] die machiavellische Paradoxie kurzerhand dadurch auflöst, daß er sagt, die Handlungen, die Machiavelli als Verstöße gegen die Moral in diesem Zusammenhang bezeichnet, seien in Wirklichkeit gar keine solchen. »So benennt er das, was wirkliche Tugenden sind, eine weise Sparsamkeit, eine Strenge, die unerbittlich über die Ausübung des Gesetzes hält, usw. nach der Volkssprache mit den Namen von Lastern, denen der Kargheit, der Grausamkeit usw. Diese Beschränktheit der Einsichten des Mannes in die Moral und die daher entstehende Beschränktheit seiner Sprache, worin er übrigens nur die Schuld seines Zeitalters teilte, keineswegs aber selbst sie verwirkt hatte, muß man vor allen Dingen begriffen haben, um den Mann zu verstehen, um ihm Gerechtigkeit widerfahren lassen zu können«.

Fichtes Hinweis darauf, daß Vieles von dem, was Machiavelli als unmoralisch bezeichnet, diesen Namen in Wirklichkeit nicht verdient, ist gewiß verständlich; aber er gibt einerseits keine Erklärung für das psychologische Rätsel, daß Machiavelli dem Politiker Vorschriften geben konnte, die er selbst für moralisch unerlaubt hielt, und weicht andererseits der Frage aus, ob ein Streit zwischen Moral und Politik überhaupt möglich ist. Es kommt auf den Grund an, aus welchem das Urteil Machiavellis als objektiv unzutreffend anzusehen ist; ob man – was sich mit Fichtes Standpunkt vertragen würde – sich darauf beschränkt, zu erklären, daß die von Machiavelli irrtümlicherweise unmoralisch genannten Handlungen tatsächlich nicht der Forderung widersprechen, deren Erfüllung ihren sittlichen Charakter be-

stimmt, nämlich, daß sie aus der Einheit und dem Wert des obersten Zweckes abzuleiten sind; oder ob man als Kriterium des Sittlichen einen Maßstab unterschiebt, der aus einem anderen Wertbereiche als dem der Sittlichkeit hergenommen ist. Fast dasselbe nämlich, was Fichte sagt — in Wirklichkeit sei das nicht unmoralisch, was Machiavelli so nennt — sagt auch jene Theorie, die an Vico's politische Lehre anknüpft. »Für Vico« sagt B. Croce [73])« werden Politik, Macht, schöpferische Energie der Staaten, ein ewiger Teil des Menschengeistes und des geselligen Lebens, der Teil der Gewißheit, aus der kraft dialektischer Entwicklung immer die Wahrheit folgt, und mit ihr vollentwickelte Vernunft, Gerechtigkeit und Moralität oder Sittlichkeit . . . . . ohne Leidenschaft, Kraft, Autorität, entsteht niemals Menschlichkeit; die Besten sind die Starken . . . . . Härte und Hinterlist, in der Staatskunst unerlässlich und von Machiavelli, wenn auch mit moralischen Widerwillen, anerkannt und empfohlen, werden von Vico als ein Teil des sich unablässig neuschaffenden Menschheitsdrama's erklärt und in ihrer doppelten Wesenheit als tatsächlich Gutes und scheinbar Böses behandelt, ein Schein, den das Gute annehmen muß im Lichte des höchsten Guten, das aus seinem Inneren herausbricht.«

Diese Lehre Vicos, den Croce den Nachfolger und Vollender Machiavellis nennt, ist sehr aufschlußreich. Sie zeigt, wohin die Versuche führen, den Konflikt zwischen Moral und Politik dadurch auszutragen, daß man die »moralische Berechtigung des Unmoralischen« sub specie aeternitatis des Menschengeschlechtes nachzuweisen unternimmt. Von einer höheren Warte aus gesehen, so meint Vico etwa, erscheinen die schlimmen Dinge, die in der Politik nötig sind, nicht mehr als böse sondern als gut und von der Vorsehung selbst gewollt. Wenn dem so wäre, dann hätte Machiavelli freilich sehr mit Unrecht die Bezeichnung »unmoralisch« für die Sünden der Politik beibehalten; denn dann gäbe es solche Sünden überhaupt nicht; das Böse läge ebenso im Weltplan des Schöpfers *) wie das Gute und es käme letzten

*) Das Problem der Theodizee wird hier natürlich nicht berührt; es handelt sich um die Gleichsetzung des Guten und Bösen nicht als Mittel in der Hand des Schöpfers, sondern als Bestimmungsgrund des menschlichen Wollens.

Endes nur darauf an, wirksame Politik zu treiben, um »im Lichte des höchsten Guten« das Richtige zu tun. Die Wertpolarität des moralisch Guten und Schlechten wird damit zugunsten einer Polarität des für den Weltplan Förderlichen und Schädlichen aufgehoben, den wir nur zu erkennen brauchen, um richtig zu handeln. Aber, wie Kastil [74] treffend ausführt, kennen wir leider diesen Weltplan nicht: »Der Naturzweck des Menschen ist uns ebenso unbekannt wie der der anderen Dinge. In ihm kann seine sittliche Pflicht nicht liegen. Es ist durchaus nicht nötig, daß der Zweck, den die Natur im Menschen anstrebt, zusammenfalle mit seiner eigenen sittlichen Pflicht«. In welcher Weise der Gedanke, den Vico ausspricht, und dem sich Croce anschließt, – daß die Methode der Natur in der Höherentwicklung des Menschengeschlechtes sich des Bösen wie des Guten bedient – für die klare Unterscheidung des moralischen Wertbereichs vom biologischen und kulturellen Bereiche fruchtbar zu machen ist, zeigt eine Parallelstelle bei Kant, die das gleiche Thema behandelt. Kant [75] spricht von dem »Antagonism«, der »ungeselligen Geselligkeit des Menschen, die ihn dazu bringt, seinen Hang zur Faulheit zu überwinden und getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht sich einen Rang unter seinen Mitmenschen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann.« »Da geschehen nun die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Kultur, die eigentlich in dem gesellschaftlichen Wert des Menschen besteht, da werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geschmack gebildet und selbst durch fortgesetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung mit der Zeit in bestimmte praktische Prinzipien und so eine pathologisch-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein moralisches Ganze verwandeln kann . . . . . Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, aber auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern; der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht«. – Was für die menschliche

Gattung, für ihre Entwicklung zu einem kulturellen moralischen Ganzen – freilich als Mittel – »gut« ist: Zwietracht, Mißgunst, Eitelkeit, Habsucht, Herrschsucht – ein erbauliches Tugendregister! Dilthey hätte anscheinend begründeten Anlaß, den »furchtbaren Selbstwiderspruch« den er bei Machiavelli darin findet, daß dieser die Entstehung einer sittlichen Ordnung aus Taten der Gewalt und Untreue für möglich hält, auch Kant vorzuhalten. Das Entscheidende ist natürlich – hier wie dort – daß die Betonung des Wertes einer Handlung oder Charaktereigenschaft für die Erreichung eines nur hypothetisch geforderten Zieles nicht auch die moralische Billigung in sich schließt. Nirgends ist bei Kant die Rede davon, daß die brutalen sinnlichen Triebe, denen er die wesentlichste Rolle bei der Entstehung der menschlichen Gesittung und Kultur zuschreibt, Maßstäbe für die sittliche Wertung sein können. Er verneint dies vielmehr ausdrücklich; und Machiavelli beharrt, wie wir gesehen haben, gleichfalls darauf, daß manches, was zur Erfüllung der politischen Notwendigkeiten unentbehrlich ist, moralisch nicht gut sei. Vico aber und jede Theorie, die das Gute im Starken, Lebenstüchtigen, biologisch oder kulturell Zweckvollen sieht, unterliegt einer Verwechslung, indem die Mittel für die Verwirklichung eines Wertes mit den Werten selbst identifiziert werden. Das, was für die Entwicklung der Menschheit, für die staatliche Ordnung, für die gesellschaftliche Kultur usw. »gut«, d.h. ein relativer Wert ist, wird unberechtigter Weise mit dem, was sittlich »gut« d. h. schlechthin gefordert ist, gleichgesetzt. Weder Kant noch Machiavelli begehen die Gedankenlosigkeit, das, was sie als förderlich oder notwendig für die Kultur der Menschheit bezw. für das im Staate geordnete soziale Leben erachten, allein schon aus diesem Grunde für einen sittlichen Wert zu halten. Nicht wenige von Machiavellis Kritikern tun sich darauf etwas zugute, daß sie ihn, dem angeblich die Macht des Staates höchstes Ziel und absoluter Wert war, die Kultur der Menschheit entgegenstellen – ohne zu Bedenken, daß der Unterschied der Ziele auf die Beurteilung der zu ihrer Erreichung nötigen Mittel keinen Einfluß hat; wie wir bei Kant gesehen haben, verleiht auch das Ziel der Kultur den seine Verwirklichung fördernden Handlungen noch keine moralische Sanktion.

So zeigt es sich, daß nicht lediglich mangelnde Einsicht

in das Wesen der Moral, wie Fichte meinte, Machiavelli dazu bestimmt, von der »Notwendigkeit des Unrechts« in der Politik zu sprechen. Er drückte damit in seiner Sprache aus, daß die Wertung eines Verhaltens nach sittlichem Maßstabe grundsätzlich eine andere sei, als nach politischem, wobei wir als Maß der politischen Wertung nicht den ephemeren Nutzen, sondern die Uebereinstimmung mit der Gesamtaufgabe alles politischen Wirkens überhaupt, der im Staate verkörperten höchsten Lebensordnung menschlicher Gemeinschaft, zu erblicken haben. Obwohl diese Anthithese bei ihm nicht in klarer Darstellung herausgearbeitet ist, muß es doch gerade als ein Beweis starker denkerischer Zucht gelten, daß er nicht wie Vico der Versuchung unterlag, das was ihm für die Erfüllung der politischen Aufgabe unentbehrlich schien, während es seiner Auffassung des sittlich Guten widersprach, als nur »scheinbar Böses« nun kurzerhand gut zu nennen und damit den Wertgegensatz des sittlich Guten und Schlechten in den Gegensatz des für die Erreichung eines als bekannt oder wenigstens erkennbar vorausgesetzten Entwicklungszieles Förderlichen bezw. Schädlichen überzuführen [76]. Das politische Ziel, die Verwirklichung des ihm vorschwebenden Staatsideals bleibt bei Machiavelli ein Wert sui generis, den er vom Werte des Sittlichen unterscheidet, dergestalt, daß er lehrt, die Verwirklichung des ersteren sei manchmal nur auf Kosten des letzteren möglich. Man mag jenen Wert einen Lebenswert, Entfaltungswert, Gemeinschaftswert, schöpferischen Wert nennen, — auf den Namen kommt es nicht an, — um sich zu vergegenwärtigen, daß er für Machiavelli eine eigene Kategorie darstellt, die mit dem, was er das Gute nennt, nicht zusammenfällt. [77] Der Staat und sein Bestehen als Analogon und Abbild der vernünftigen Ordnung des Kosmos stellt an seine Lenker und Vertreter Forderungen, die aus seinem Wesen als lebendiger Organismus entspringen und den Charakter der Notwendigkeit tragen auch da, wo sie mit dem, was Machiavelli unter den sittlichen Forderungen versteht, nicht übereinstimmen.

Dies ist der Sinn der Paradoxie Machiavellis. Wir erfassen sie vielleicht am deutlichsten durch die Gegenüberstellung der zwei Bedeutungen, die der Begriff der Notwendigkeit in derselben annimmt; die sittliche Notwendigkeit einer Handlung als Pflicht,

und die hypothetische Notwendigkeit einer Handlung als einzig taugliches Mittel zur Erfüllung der Aufgabe der Politik. Die im letzteren Sinne notwendige Handlung (die Staatsnotwendigkeit) deckt sich nicht immer mit der ersteren.

Bis dahin ist alles klar und mit bewundernswerter Schärfe von allen Sach- und Begriffsverwechslungen freigehalten. Nun aber erklärt Machiavelli: tritt der Konfliktsfall ein, so hat die Staatsnotwendigkeit vor dem moralischen Gebot den Vorrang.

Wir stehen hier im Mittelpunkte seines Problems. »Was ist mit diesem Rätselwort gemeint?« Das moralische Gebot verpflichtet schlechthin und geht daher jeder mittelbar bedingten, abgeleiteten Notwendigkeit vor. Sehr einfach wäre die Lösung, wenn man annehmen könnte, daß Machiavelli nur etwa sagen wollte: Wir haben gesehen, daß man Politik nicht mit bloss moralischen Mitteln machen kann; will man daher Politik treiben, so bleibt nichts übrig, als sich damit abzufinden, daß man u. U. »nicht gut« handeln muß. Aber so liegt die Sache nicht. Sondern Machiavelli sagt klar und deutlich: Die Staatsnotwendigkeit muß erfüllt werden, das Vaterland soll gerettet werden; jedes Mittel — ob gerecht oder ungerecht, gut oder böse — muß angewandt werden, wenn es sich um das Sein oder Nichtsein, um die Freiheit des Vaterlandes handelt (discorsi III, 41). Die Betätigung des Staatsoberhauptes und seiner Mitverantwortlichen gewinnt also durchaus den Charakter der Pflicht, — der Pflicht, unter Umständen Böses zu tun [78]). Und diese Pflicht steht ihm so hoch, daß er in dem (o. zitierten) Brief an Vettori ausrufen konnte, das Heil des Vaterlandes sei ihm wichtiger als das seiner eigenen Seele [79]).

Bei dem Versuch, diese verwirrende Wendung richtig zu interpretieren, müssen wir uns vor der falschen Folgerung hüten, daß — nachdem nun so die Erfüllung der politischen Aufgabe, die Verwirklichung der Staatsnotwendigkeit, als sittliche Pflicht und zwar als oberste erscheint — der letzte Verpflichtungsgrund eben doch in den Forderungen liege, die die politische Wirklichkeit stellt, also in einem pragmatischen Prinzip, wonach das als pflichtbegründend gilt, was dem Wohle des Staatsganzen dient, — sodaß trotz allem die Ethik Machiavellis die Rang-

ordnung ihrer Werte nicht von der Idee des absoluten Guten, sondern vom Lebensinteresse des Staates aus konstruiert [80]). So verhält es sich jedoch sicher nicht; sondern die politische Forderung erweist sich als die stärker verpflichtende sub ratione boni, nicht deshalb, weil das Wohl des Staates Maßstab der Sittlichkeit ist, sondern insoferne dadurch ein Wert verwirklicht werden soll, der höher steht, als die Erfüllung einer anderweitigen sittlichen Pflicht. Solch ein höherer Wert ist nicht das Staatsinteresse schlechthin, sondern die virtù des Staates. Machiavellis Forderung, welche die sittliche Verbindlichkeit des Staatsmannes begründet, lautet nicht: »Der Staat soll sein« (— diese Forderung würde nur etwas verlangen, was sich von selbst ergibt, wenn man wie Machiavelli im Staate den Organismus, die naturnotwendige Entfaltung des kollektiven menschlichen Lebens sieht —), sondern sie lautet: »Der wahre, der ideale Staat soll sein«. Tyrannenherrschaften, Pöbelherrschaften usw. sind auch Staaten; solche zu errichten kann nach Machiavellis Auffassung niemals Pflicht sein. Seine Forderung geht auf den Staat, der die virtù eines Volkes verwirklicht, auf den idealen Nationalstaat, in dem er die höchste Lebensordnung verkörpert sieht. Ihm ist er bereit, sein Leben, ja sein Seelenheil zu opfern; für seine politische Ueberzeugung hat er die Tortur über sich ergehen lassen.

Die Pflicht, die in der Erfüllung der politischen Aufgabe besteht, kann also nach Machiavellis Meinung einen Konflikt mit anderen Pflichten, den Tugendpflichten des Wohlwollens, der Menschlichkeit, Dankbarkeit, Aufrichtigkeit und Treue hervorrufen, einen Konflikt, in dem für Machiavelli die Rücksicht auf die Staatspflicht die Oberhand behält. — Hiergegen wenden sich manche Kritiker mit Entschiedenheit, andere stimmen ihm ebenso entschieden zu. Der ablehnende Standpunkt ist am klarsten ausgesprochen bei Kant und Hertling. Hertling schreibt [81]); »Hiernach bleibt es dabei, daß es staatliche Zwecke, welche in sich, d. h. auf dem Standpunkte des staatlichen Lebens berechtigt, auf dem der Moral dagegen verwerflich wären, nicht gibt, und nicht geben kann«. Kant [82]) leugnet den Pflichtenkonflikt schlechtweg: »Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objektive praktische Notwendigkeit gewisser Handlungen ausdrücken, und zwei einander entgegen-

gesetzte Regeln nicht zugleich notwendig sein können, sondern wenn nach einer derselben zu handeln es Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig; so ist eine Kollision von Pflichten und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar«. Nur Gründe der Verbindlichkeit können nach Kant kollidieren, bei denen die schwächeren dann keine Pflicht begründen. Es ist dann nur konsequent, wenn Kant an anderer Stelle [83] bei der Besprechung des Konflikts zwischen der Moral und der Politik zu dem Ergebnis kommt »es gibt also objektiv (in der Theorie) gar keinen Streit zwischen der Moral und der Politik«.

Der gegenteilige Standpunkt wird vertreten u. a. von Max Weber [84]: »keine Ethik der Welt kommt um die Tatsache herum, daß die Erreichung »guter« Zwecke in zahlreichen Fällen daran gebunden ist, daß man sittlich bedenkliche oder mindestens gefährliche Mittel und die Möglichkeit oder auch Wahrscheinlichkeit übler Nebenerfolge mit in den Kauf nimmt« und »wer das Heil seiner Seele und die Rettung anderer Seelen sucht, der sucht das nicht auf dem Wege der Politik, die ganz andere Aufgaben hat: solche, die nur mit Gewalt zu lösen sind. Der Genius oder Dämon der Politik lebt mit dem Gotte der Liebe, auch mit dem Christengott in seiner kirchlichen Ausprägung in einer inneren Spannung, die jederzeit in unaustragbaren Konflikt ausbrechen kann«. Das Bestehen unauflösbarer Pflichtenkonflikte konstatiert auch Nicolai Hartmann [85]; »Unter den sittlichen Phänomenen gibt es das des moralischen Konflikts. Gemeint ist mit diesem Konflikt nicht der Widerspruch von moralischer und antimoralischer Triebfeder, sondern der zwischen zwei moralischen Triebfedern, zwischen Pflicht und Pflicht oder, prinzipiell ausgedrückt zwischen Wert und Wert. Das ist der echte sittliche Konflikt, etwa der zwischen Recht und Liebe, aus dem kein Ausgang ist ohne Schuld auf der einen oder anderen Seite. Kann man dieses Phänomen wegdeuten, dann freilich fällt die Antinomik der Werte hin; aber man kann es nicht. Hinter dem sittlichen Konflikt steht ein tieferes Sein des Widerstreits in den Prinzipien selbst, der reine ideale Wertkonflikt. Er ist ein Spezialfall der kategorialen Antinomie und ist prinzipiell unlösbar wie alle echten Antinomien. Sonst gäbe es im Leben

nichts, was der Mensch von Fall zu Fall mit eigener Verantwortung zu entscheiden hätte«. [86] Die Auflösung der Antinomie durch Kant, meint Hartmann, sei bloss idealistisch. Wenn wir die Meinungen der angeführten Autoren als repräsentativ für die beiden sich gegenüberstehenden Richtungen gelten lassen, so zeigt sich jedenfalls, daß diejenigen, die den Pflichtenkonflikt leugnen, seine Unmöglichkeit a priori aus dem Satze vom ausgeschlossenen Dritten deduzieren, während Weber und Hartmann ihre Ansicht auf die unmittelbar gegebenen Phänomene des sittlichen Bewußtseins stützen. Machiavelli scheint seine Stellung in der Reihe derjenigen einzunehmen, die den Konflikt als echt und prinzipiell unauflösbar ansehen. Denn wenn er auch sagt, daß die Pflicht dem Staate gegenüber im Konfliktsfalle anderen Pflichten vorgehe, so ist das doch nicht in dem Sinne gemeint, daß das, was dieser Staatspflicht entgegensteht, nun nicht Pflicht oder — wie Kant sagt — sogar pflichtwidrig würde. Vielmehr behält die infolge der Erfüllung der Staatspflicht begangene Verletzung anderer Pflichten bei ihm durchaus den Charakter der Schuld, ohne die — wie Hartmann sagt — kein Ausgang aus dem tragischen Konflikt ist. In schönen eindringlichen Worten schildert Joseph Bernhart [87] das Wesenserlebnis solchen Konfliktes: »Es handelt sich . . . . . um die Feststellung eines Geschehens, in dem ein Wert durch eine in ihm selbst oder seiner wesentlichen Verkettung gelegene Notwendigkeit untergeht . . . . . Dort gerade, wo wir von Fällen reiner tiefer Tragik sprechen, ergreift uns die Enthüllung, daß die geheime Ordnung der Dinge es so verlangt. Es gibt Strudel der Selbstverfeindung des Wirklichen, eine Kriegsstellung der sittlichen Werte unter sich, Todesläufte des Erhabenen, die uns das Tragische als allgemeines Fatum des Irdischen ahnen lassen. Wer wäre niemals zwischen Scylla und Charybdis einer doppelten Notwendigkeit, einer doppelten, gleich unerbittlichen, gleich rechtmäßigen Forderung gestanden — facto pius, sceleratus eodem — in einer Enge, die er nicht anders denn als trefflicher Schurke verlassen konnte?«

Ueberlegungen und Formulierungen dieser Art sind geeignet es uns ganz nahe zu bringen, was Machiavelli im letzten Grunde meinte, wenn er das pflichtmäßige Handeln nach politischer

Notwendigkeit in einem ungelösten Widerspruch mit der Pflicht der Menschenliebe, Treue und Wahrhaftigkeit verfeindet sah. In der Sprache seiner Zeit drückte er damit aus, daß unter Umständen die Realisierung von Werten, die als schlechthin (kategorisch) gefordert erlebt werden, nur möglich ist unter gleichzeitiger Vernachlässigung von Forderungen oder auch unter Vernichtung von anderen Werten, die mit dem gleichen Anspruche der Verwirklichung — als sittlich gefordert — auftreten, ohne daß ein erkennbares, objektiv giltiges Kriterium des Höher- oder Niedrigerseins dieses oder jenes Wertes gegeben ist.

Allerdings, das dürfen wir nicht übergehen, sind viele Konfliktstellungen, die sich aus dem Widerspruch der politischen und der Tugendpflichten scheinbar ergeben, durch Aufdekkung eines grundsätzlichen Irrtums zu beheben, dem Machiavelli verfällt. Er findet z. B. ein von politischer Notwendigkeit gebotenes Verhalten unmoralisch, weil grausam, — etwa die Hinrichtung von Rebellen. Vergleichen wir damit die Verteidigung Napoleons vor dem Konvent, der ihm entrüstete Vorwürfe darüber machte, daß sofort mit Kartätschen unter die Aufrührer geschossen worden sei; auf die Frage, warum er nicht erst Schreckschüsse habe abgeben lassen, erwiderte Napoleon: »Um unnötiges Blutvergießen zu vermeiden«. Er sah voraus, daß es zum Gemetzel gekommen wäre, wenn er der Menge Zeit gelassen hätte, mit seinen verhältnismäßig schwachen Truppen handgemein zu werden. Die Schärfe seines Vorgehens, die Machiavelli Grausamkeit nennen würde, war also mit dem Humanitätsziel motiviert. Hindenburgs Wort: »Je rücksichtsloser ein Krieg geführt wird, desto humaner ist er«, drückt denselben Gedanken aus. Wenn wir fragen, ob die Ueberlegung richtig war, die zu Napoleons Entschluß führte, d. h. ob nicht doch ein milderer Weg zum Ziele gangbar gewesen wäre, und wenn wir davon das Urteil über den moralischen Wert seines Tuns abhängig machen, so beurteilen wir es nach dem Erfolg — und das liegt Machiavelli ganz fern; er wertet nicht nach dem Erfolg, sondern nach der Gesinnung: »Tadel verdient nicht, wer Gewalt braucht, um aufzubauen, sondern um zu zerstören« (discorsi I,9). Es muß deshalb überraschen, daß er unter »Milde, Menschlichkeit, Treue, Wahrhaftigkeit« konkrete Verhaltungsweisen ver-

steht, die sich als solche an feststehenden äußeren Merkmalen erkennen lassen — anstatt ein bestimmtes Gerichtetsein der Gesinnung. Gewiß ist Menschlichkeit, Barmherzigkeit, eine Forderung der Moral; ob sie aber in einer konkreten Handlung zur Verwirklichung kommt, kann nicht an schablonenhaften äußeren Merkmalen abgelesen werden; es läßt sich nicht angeben, in welchen realen Handlungen die Intention der Barmherzigkeit, der Treue usw. ihre Erfüllung findet. Wir sprechen von falsch angewandter Güte, unangebrachtem Freimut, wir sagen, daß in diesem und jenem Falle Mitleid, Nachsicht, Milde usw. nicht am Platze sei, und meinen dabei nicht nur, daß es in diesen Fällen nicht nützlich sei, die genannten Verhaltungsweisen zu betätigen, sondern, daß es auch sittlich nicht richtig sei. [88])

Allgemeine Sätze wie: »Du sollst nicht lügen«, »Du sollst Dein Wort nicht brechen«, »Du sollst nicht Schmerz zufügen«, »Du sollst nicht töten« sind Versuche, den Sinngehalt der Gebote der Wahrhaftigkeit, der Treue, der Milde und Menschlichkeit in anschauliche Form zu fassen; aber sie können diesen Sinngehalt weder adäquat wiedergeben, noch ihn restlos erschöpfen. Was im konkreten Falle durch die Tugend der Barmherzigkeit geboten wird, dafür gibt es kein Schema, keine Schablone, keine feststehende Formel — es kann eine Tat sein, die den Schmerz lindert, und eine, die den Schmerz erhöht, je nach den Umständen des Falles. Man mag in der theoretischen Zergliederung noch so weit gehen, immer wieder spottet die Irrationalität des Lebens der Versuche, es durch konkrete Gesetze — sei es des Seins oder des Sollens — zu begreifen; und der in der Verantwortung stehende Mensch, der treu, barmherzig, menschlich sein und handeln will, sieht sich in jedem Falle vor die Aufgabe gestellt, die unendliche Fülle des Für und Wider abzuwägen und das zu finden, was er nun eigentlich zu tun hat, um die Pflichtgebote zu erfüllen [90]). Das sagt ihm kein fertiges Gesetz.

Diese Einsicht scheint Machiavelli gemangelt zu haben; offenbar hat er die Befolgung eines Kodex feststehender Moralgebote, die das Wesen und die wahren Forderungen der von ihnen gemeinten Tugenden nur sehr annäherungsweise und z. T. unzutreffend zum Ausdruck bringen, für gleichbedeutend

mit der gewissenhaften Ausübung dieser Tugenden selbst gehalten, also sittliche Legalität mit Moralität verwechselt. Diese Nichtunterscheidung, die das sittliche Werturteil im täglichen Leben noch heute irre zu leiten pflegt, entspricht jener primitiven Entwicklungsstufe des sittlichen Bewußtseins, auf welcher die Erfüllung der Pflicht im Halten der gottgeoffenbarten konkreten Einzelvorschriften, in der allseitigen und buchstäblichen Befolgung des geschriebenen Kult- und Sittengesetzes bestand, ohne Rücksicht darauf, daß das Gewand, in das sich die ewigen Werte des Guten kleiden, von Zeiten zu Zeiten, von Länder zu Ländern wechselt. Wie tief in der menschlichen Natur das Bedürfnis wurzelt, anschauliche Bilder, feste Formen und Formeln für das zu besitzen, was ihnen als gut und recht gelten soll, das zeigt sich an der Verständnislosigkeit, der die christliche Lehre bei ihrem ersten Auftreten und im Laufe ihrer Ausbreitung immer wieder begegnete. Die revolutionärste Tat in der Entwicklungsgeschichte der menschlichen Moral, die Vernichtung nicht eines beliebigen Götzendienstes, sondern des Dienstes vor dem moralischen Götzen, der toten Formel überhaupt, und die Einsetzung des Sinngehalts der Tugendpflichten als des wahrhaft Verbindlichen (— »der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig« —) ging so weit über den Horizont jener Zeit, dass sie ihr als todeswürdiges Verbrechen gegen eben diesen Buchstaben des Gesetzes erschien, des Gesetzes, das doch nicht aufgelöst, sondern erfüllt, mit dem wahren Sinne der Sittlichkeit erfüllt werden sollte. Dass auch Machiavelli den Unterschied zwischen der Befolgung der Tugendpflichten selbst und einem am Katechismus orientierten äusseren Verhalten übersah, das musste ihn dazu führen, einen — ihm grundsätzlich unerklärbaren und auch unerklärten — Widerspruch zwischen dem Gebote der politischen Pflicht und allgemeinen Tugendpflichten da zu erblicken, wo in Wirklichkeit der wahre Sinn der Sittlichkeit (»Handle recht!«) mit dem Inhalte der in feste Form gegossenen und darum nur bedingt giltigen Moralvorschriften nicht mehr übereinstimmte. Was Rümelin[91] vom Rechte sagte, — dass das konkrete Recht im Namen und zugunsten der Rechtsidee verletzt werden müsse, — das gilt auch von der Moral. Alles vergängliche,

was feste Gestalt angenommen hat, ist auch hier nur ein Gleichnis; sobald es, von den Müttern aufsteigend, das Kleid der Wirklichkeit und ihre Sprache annimmt, sobald es aus dem Reiche des *dynamei on* in das des *energeia on* übergeht, wird es ein Definitives, Begrenztes, Vergängliches, ein im Sinne der Idee Unwirkliches und Ungiltiges, ein »Nichtseiendes«.

Es kann dem Verdienste Machiavellis um die Aufhellung eines der tiefsten Probleme des menschlichen Denkens gewiss keinen Abbruch tun, dass ihm die letzte Unterscheidung, die Gegenüberstellung der Idee des Sittlichguten und ihrer unvollkommenen Inkarnationen in der Sprache des Endlichen entgangen ist. Noch heute krankt das Verständnis der zwischen Moral und Politik bestehenden Wesensbeziehungen häufig gerade an dem Mangel dieser Einsicht. So begeht auch Max Weber in seiner von hohem sittlichen Ernst getragenen Schrift »Politik als Beruf« 92) den gleichen Fehler wie Machiavelli; Wenn Weber (a. a. O. S. 397 u. S. 442) sagt: »Gewaltsamkeit ist das spezifische Mittel des Staates« und »für die Politik ist das entscheidende Mittel die Gewaltsamkeit«, und das Mittel der Gewaltsamkeit mit dem Gebot der akosmistischen Liebesethik für unvereinbar erklärt, — dann sehen wir deutlich, daß hier eine offenbare Verwechslung zwischen den Begriffen »Gewalt« und »Gewaltsamkeit« vorliegt. Gewaltsamkeit ist eine sittlich verwerfliche Gesinnung und gewaltsames Verfahren in keiner Lage erlaubt; Gewalt = Zwang durch äußere Mittel hingegen ist selbst immer nur ein Mittel und als solches weder moralisch noch unmoralisch, sondern ein *adiaphoron*. (Nur zum Rechte darf gezwungen werden, soll aber auch gezwungen werden, sagt Fichte). Die Anwendung von Gewalt zum guten Zwecke kann nur demjenigen sittlich unerlaubt scheinen, der das Kriterium des sittlichen Wertes in der Uebereinstimmnng einer Handlung mit einer nach äußeren Merkmalen inhaltlich bestimmten Vorschrift, anstatt in der Uebereinstimmung des Willens des Handelnden mit dem Sinne der Pflicht findet. Jene Auffassung führt unweigerlich in das Gestrüpp kasuistischer Inkonsequenzen; Weber wird es z. B. gewiss nicht für unsittlich gehalten haben, dem unprovozierten Angriff eines Verbrechers auf einen Unschuldigen nötigenfalls mit Gewalt entgegenzutreten 92). So sagt auch Hertling, dass die Durch-

setzung eines unzweifelhaften und für die Entfaltung des vollen Lebens des Staates unentbehrlichen Rechtes mit Gewalt u. U. keinen sittlichen Vorwurf für den Staatsmann begründen könne[93].

Am Schlusse unserer Untersuchung bleibt die Frage offen, ob die Zurückführung der Konflikte, in die der handelnde Staatsmann wie überhaupt jeder mit der Verantwortung für ein öffentliches Unternehmen beladene einzelne Mensch gestellt ist, auf die Inkongruenz der Idee der Sittlichkeit und ihrer inhaltlich konkret bestimmten Anwendungsregeln, die nur relative, paradigmatische Giltigkeit besitzen, (— man kann diesen Unterschied in Anlehnung an die geläufige Unterscheidung des natürlichen vom statutarischen Rechte als Unterschied zwischen natürlicher und expliziter oder Gesetzesmoral bezeichnen —) ob diese Zurückführung a l l e Konflikte erfaßt und sie als nur vermeintliche enthüllt, oder ob es auch echte Konflikte gibt, in denen die Entscheidung, was zu tun wahre Pflicht ist, nicht nur subjektiv dem vor der Notwendigkeit des Handelns stehenden Individuum als unlösbare Aufgabe erscheint, sondern auch objektiv d. h. allgemeingiltig nicht beantwortet werden kann. Im Rahmen der vorliegenden Erörterungen kann zu dieser Frage nicht Stellung genommen werden. Als Meinung Machiavellis hat sich uns ergeben, das die pflichtmäßige Erfüllung der politischen Notwendigkeiten zuweilen nicht möglich erscheint, ohne die Verletzung anderer sittlicher Pflichten, daß also — wie Platon sagte — die Tugenden selbst untereinander im Streite liegen; dabei konnten wir feststellen, daß diese Meinung in all den Fällen nicht richtig ist, in denen der Sinn des Pflichtgebots verkannt und der sittliche Wert einer Verhaltungsweise in der Uebereinstimmung mit einer bloß pädagogisch-nützlichen Regel (»Du sollst nicht lügen«, »Du sollst Dein gegebenes Wort halten«, »Du sollst nicht Gewalt brauchen« usw.) anstatt in der Uebereinstimmung des Willens des Handelnden mit dem Sinne der Pflichtgebote gefunden wird, den diese Regeln zwar meinen, den sie aber nicht erschöpfen und dessen Stelle als F u n d a m e n t des sittlichen Wertes sie nicht vertreten können. Selbverständlich bezieht sich das auch auf die politische Pflicht; es kann keine politische Pflichtenlehre geben, die ein materiell eindeutig bestimmtes Verfahren als für alle Varianten der Wirklichkeit allein

sittlich zulässig oder gefordert angeben würde; etwa, daß es allein der sittlichen Forderung entspreche, nach aristokratischen oder nach demokratischen Prinzipien zu regieren; [94] vielmehr ergibt sich immer erst aus der besonderen Konstellation der tatsächlichen Verhältnisse, was für diese als objektiv gefordert sowohl vom Standpunkte der politischen Zweckmäßigkeit als vom Standpunkte der sittlichen Pflicht zu gelten hat.

Was sich uns für das richtige Verständnis und die Würdigung Machiavellis, im Gegensatz zu der landläufigen Meinung, ergeben hat, ist insbesondere die Feststellung, daß allein pflichtmäßiges Handeln nach Staatsnotwendigkeit die Ausserachtlassung entgegenstehender Moralvorschriften in seinen Augen rechtfertigt, nicht aber, daß diese Rechtfertigung durch die Setzung eines subjektiven Endzwecks — reine Machtpolitik — erfüllt wird. Das, was seine Ausleger daraus gemacht haben, hat Machiavelli weder gemeint noch gesagt; und es ist ein überaus tragisches Geschick, daß die Bezeichnung einer würde- und charakterlosen Jonglierkunst sich an den Namen des gewissenhaften und großen Mannes knüpft, dessen Grabstein die Inschrift trägt: »Tanto nomini nullum par elogium.«

Anmerkungen:

1) Eine klassische Parallele zu dem Ausruf Dilthey's: »Ein furchtbarer Selbstwiderspruch! Mit den Mitteln des Cesare Borgia wollte er (Machiavelli) eine neue dauernde Ordnung der Gesellschaft gegründet wissen!« Diesen Widerspruch zwischen dem Ziel und den Mitteln fand auch schon Schiller in der Gesetzgebung des Lykurg: »Auf Unkosten aller sittlichen Gefühle wurde das politische Verdienst errungen und die Fähigkeit dazu ausgebildet. Die ganze Moralität wurde preisgegeben, um etwas zu erhalten (nämlich den spartanischen Staat), das doch nur als Mittel zu dieser Moralität Wert haben kann. Kann etwas widersprechender sein und kann ein Widerspruch schrecklichere Folgen haben?« (Der Verlauf der Geschichte gab dem spartanischen Gesetzgeber recht: Sparta siegte, Athen unterlag!).

2) Ed. Zeller, Philosophie der Griechen.

3) Ellinger, Die antiken Quellen der Staatslehre Machiavellis. Tübingen 1888.

4) L. v. Ranke, Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber (Anhang).

5) Eine ausgezeichnete Darstellung und Analyse der in der griechischen Literatur vertretenen Theorien vom Rechte des Stärkeren gibt Adolf Menzel im Kallikles. Wien und Leipzig 1922.

6) Vergl. Aristoteles Top. IX, 12.

7) Benoist, Le machiavelisme. Paris 1907.

8) Zit. b. Adolf Hillebrandt, Altindische Politik Jena 1923.

9) Fr. Meinecke, (Idee der Staatsraison, München und Berlin 1924, S. 32) weist auf die Bedeutung Tacitus' als Lehrer der Staatsraison hin, der an einer bezeichnenden Stelle den Widerspruch der politischen Zweckmäßigkeit (utilitas) mit der

Rechtlichkeit hervorhebt. Darin liegt kein Problem; erst der Konflikt der Moral mit der Lebensnotwendigkeit des Staates ist Machiavellis Thema.

10) Fallmerayer, Geschichte von Morea.

11) Zit. bei Maywald, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit, Berlin 1868.

12) »Vorurteil des Historismus« nennt Max Scheler (soziologische Neuorientierung, Hochland 1915/16) die Denkgewöhnung, überall nur das historisch Positiv-Wirkliche und als solches natürlich Wechselnde, nicht aber die Wesensarten sozialer Verknüpfungsformen zu sehen.

13) Meinecke, Einleitung zu Machiavelli's »Fürst«, Berlin 1923.

14) Vorländer, Von Machiavelli bis Lenin. Leipzig 1926.

15) Vergl. Bruno Bauch, (Kant-Studien XXI, 64) »Es ist der vernünftige Sinn des Unvernünftigen, daß es überwunden werden muß und daß es, um überwunden werden zu können, doch sein muß, ohne daß es sein soll. Des Sollens wegen muß das Nicht-Sein-Sollende doch sein«.

16) Heinrich v. Treitschke, Politik I,S.140.

17) Mumbauer, Machiavellistische und Anti-machiavellistische Politik. Hamm i. W. 1915.

18) Heinrich Scholz, Politik und Moral, Perthes, Gotha 1915.

19) Fr. Sawitzki, Politik und Moral, Paderborn 1917.

20) Lujo Brentano, Ethik und Volkswirtschaft in der Geschichte, Rektoratsrede München 1901.

21) Karl Heyer, Der Machiavellismus. Münchner Dissertation 1918.

22) Moritz Ritter, Studien über die Entwicklung der Geschichtswissenschaft. Historische Zeitschrift Bd. 109.

23) Arth. Burd, il principe Oxford 1891.

24) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ausgabe des Insel-Verlags S. 42.

25) An dieser instruktiven Stelle läßt sich erkennen, wie eng verbunden bei Machiavelli die Zweckmäßigkeitserwägung mit der sittlichen Beurteilung oft auftritt, ohne sich mit ihr zu decken; der Missbrauch der staatlichen Gewalt zu persönlichen Zwecken ist schlecht (böse), die Gewalt darf nicht der Zerstörung dienen; die Erbherrschaft ist schlecht (unzweckmäßig), weil sie das Staatswohl gefährdet. Das Staats- bezw. Gemeinwohl aber soll und darf als der höhere Wert nicht gefährdet werden; es rechtfertigt allein den Gebrauch der Gewalt.

26) Was Machiavelli über die moralische Verwerflichkeit solcher Handlungsweise denkt, drückt er in sehr deutlichen und drastischen Worten aus: Sie widerspreche jedem menschlichen Gefühl, jeder Mensch solle sie fliehen und lieber auf die Herrschaft verzichten.

27) Im Tagebuch des Grafen R o e d e r e r (Erinnerungen an Napoleon I.) wird folgende Aeusserung Talleyrand's wiedergegeben: »Man macht ein Gesetz, um einen Teil der Bevölkerung zu befriedigen; und man führt es nicht aus, um den anderen Teil zu befriedigen«. Eine machiavellistische Maxime? Offenbar eine sehr stümperhafte. Machiavellis klare Worte zeigen, was der Meister von solchen Mittelchen hielt. Es ist sehr charakteristisch, daß schon Machiavelli dem französischen Gesandten, Kardinal von Rohan, der ihm vorhielt, daß die Italiener nichts von der Kriegskunst verstünden, die Antwort gab: »Und die Franzosen nichts von der Politik«.

28) Dieses »mögen sie es auch für falsch halten« ist Machiavelli oft besonders stark verübelt worden. Aber man braucht darin nicht geradezu eine Aufforderung zu religiöser Heuchelei zu erblicken. Die Oberhäupter von Staaten mit gemischt-konfessioneller Bevölkerung fördern den Kultus aller Bekenntnisse, obwohl sie naturgemäß nur dasjenige für das richtige halten, dem sie selbst angehören; auch wenn sie mit Schiller »keine Religion von allen« bekennen, kann die Unterstützung der Kultusgebräuche sehr wohl sittlich motiviert sein.

29) Wer kann sich beim Lesen dieser Stelle schmerzlicher Erinnerungen aus der jüngsten Zeit Deutschlands erwehren! Wie auf unsere Zeit gemünzt, klingt auch die Stelle discorsi III,12: »Die Völker lassen sich leicht täuschen, da sie nach dem augenblicklichen Frieden lechzen und die Augen vor jeder, unter großen Versprechungen gelegten Schlinge verschließen und sich durch Friedensangebote des Feindes blenden lassen«. Auch die Stelle discorsi I,22: »Es ist nicht klug, Staatsverträge zu schließen, deren Nichterfüllung man fürchten kann oder muß« ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert.

30) Aus solchen Bemerkungen spricht ein kalter Hohn, anders als der stichelnde Spott Mandeville's, anders als die elegante Ironie Anatol France's. Man vergleiche z. B. die brutale Deutlichkeit der Stelle im principe XIV: »Was Dir nicht gehört, das kannst Du nach Belieben verschenken, denn die Vergeudung fremder Habe mindert Dein Ansehen nicht, sondern erhöht es,« mit der witzigen Art, in der Anatol France die politischen Grundsätze Englands karikiert, dem er folgende Apostrophe an die Franzosen in den Mund legt; »Ich überlasse Euch Marokko; es ist zwar mein Eigentum, denn die ganze Welt gehört England; aber ich gebe Euch Marokko. Ihr legt dort Eisenbahnschienen, das ist eine sehr nette Beschäftigung . . . . . und wenn ein Deutscher Euch fragen sollte, warum ihr es nehmt, so antwortet nur ganz dreist: um die algerische Grenze gegen die räuberischen Einfälle der Harka zu verteidigen . . . . . Eure Soldaten schießen mit schönen neuen Granaten die Beduinendörfer samt der Einwohnerschaft in Grund und Boden und Ihr verlangt alsdann von den Marokkanern Schadenersatz für das Niederbrennen ihrer Häuser und die Verwüstung ihrer Ernte. Das ist Brauch und Herkommen nach internationalem Recht. Wir Engländer haben stets für alle von uns niedergemetzelten Asiaten und Afrikaner Schadenersatz verlangt.« (In der Münchener Wochenschrift März 1908).

31) Benoist, Le machiavélisme. Paris 1907.

32) Vergl. die Schilderung der Zustände in der Romagna vor ihrer Eroberung durch Cesare Borgia in discorsi III,29. — »Recht betrachtet, ist er viel milder gewesen, als die Florentiner, die, um dem Vorwurf der Grausamkeit zu entgehen, es bis zur Zerstörung von Pistoja kommen ließen« — weil sie sich scheuten die Rädelsführer hinzurichten (principe XVII).

33) Herman Oncken, Einleitung zu Thomas Morus' Utopia. (Klassiker der Politik).

34) Es mag verwunderlich erscheinen, daß der Mann, der so unzweideutig gegen die Tyrannenherrschaft Stellung nimmt, als Vertreter der Tyrannenmoral gelten mußte. Es wird eben nicht genügend beachtet, daß die im principe gegebenen Direktiven großenteils nur zur Pragmatik gehören. Im übrigen war dem Mittelalter der Unterschied zwischen dem Tyrannen in titulo und dem Tyrannen in regimine durchaus geläufig; Machiavellis vernichtende Kritik wendet sich nicht gegen den Alleinherrscher, sondern gegen den, der »auf tyrannische Weise«, d. h. gegen das Gemeinwohl regiert.

35) Benedetto Croce, Grundlagen der Politik. München 1924.

36) Die Einzelheiten, die über den Platonkult an der Akademie des Pomponius Laetus berichtet werden, — man gab sich archaisch-heidnische Namen und schwor bei Platon; selbst Cosimo de' Medici feierte den 7. November als Geburts- und Todestag Platons unter königlichem Aufwande — zeigen, daß es sich um eine romantische Schwärmerei handelte, von der ein so sachlicher Kopf wie Machiavelli sich wohl kaum beeinflussen ließ.

37) Veröffentlicht bei Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, Seite 219.

38) Hegel, Die Verfassung Deutschlands. Leipzig-Reclam. S. 127.

39) Spinoza, Abhandlung v. Staate I,6. Eine Auffassung, die sich z. B. bei Hegel wiederholt »Der Staat hat keine höhere Pflicht, als sich selbst zu erhalten« (Die Verfassung Deutschlands S. 129).

40) Ders. a, a. O. Kap. II,19. Auch Hobbes läßt bekanntlich

durch allgemeines Staatsgesetz feststellen, was als gut und böse zu gelten hat.

41) Ders., a. a. O. Kap. IV, 4.

42) Ders., a, a. O. Kap. IV. 6.

Auch Friedrich der Große spricht den Staatsverträgen die Verbindlichkeit ab, wenn sie dem Besten eines Staates nicht mehr gemäß seien (in der Vorrede zur Geschichte des ersten schlesischen Krieges).

43) H. v. Hentig, Machiavelli. Heidelberg 1926. S. 54.

44) Oppeln-Bronikowski, Einleitung zu den discorsi. Berlin 1922. Gerade in den discorsi (III,30) brandmarkt Machiavelli den ungesunden Ehrgeiz, der bis zum Landesverrat gehen kann, als »todeswürdiges Verbrechen«.

45) Erich Franz, Politik und Moral. Göttingen 1917.

46) Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert. (Arch. f. Gesch. d. Philos. 1891).

47) K. Sternberg, Staatsphilosophie. Berlin 1923.

48) Heyer, Der Machiavellismus, Münchner Dissertation 1918.

49) Nicolo Machiavelli, deutsch von Hensler, Rudolstadt, 1882. S. 290. Diese Meinung ist nicht ganz richtig, denn Guicciardini ging in manchen Punkten über Machiavelli hinaus; so sagt er; »Staat und Herrschaft sind nichts anderes als Gewalt (violenza) über die Untertanen, hie und da mit dem Scheine der Redlichkeit etwas beschönigt« (op. ined. II,267). »Wer heute herrschen und Staaten besitzen will, soll, wo es angeht, Milde und Güte walten lassen, wo es aber nicht anders zu machen ist, da muß man notwendigerweise mit Grausamkeit und wenig Bedenken verfahren« (del Reggimento di Firenze). Benoist (le Machiavelisme) zitiert folgenden politischen Rat Guicciardinis: »Leugne stets das, wovon Du nicht willst, daß man es erfährt, und behaupte das, wovon du wünschest, daß man es glaubt«. Den Bernardo del Nero läßt Cuicciardini sagen: »Es ist unmöglich, Regierungen und Staaten nach den Vorschriften des Christentums zu ordnen« (bei Villari selbst zitiert, Bd. II,235). Be-

zeichnend ist, daß G. die Staatsraison als unvereinbar mit den Vorschriften des Christentums, Machiavelli mit denen der Moral erklärt.

50) Diese Verwechslung liegt nahe. Die eigentümliche Anordnung der Themata in Machiavellis Schriften erschwert die Unterscheidung der nur pragmatisch gemeinten Imperative von den durch die Staatsnotwendigkeit geforderten Maßnahmen überaus; beide treten oft in engster Verbindung und Verflechtung auf; aber daß Machiavelli sie tatsächlich ganz konsequent unterscheidet, haben wir an Hand zahlreicher Zitate verfolgen können. Eine unter systematischen Gesichtspunkten geordnete Zusammenstellung seiner Lehren hat es jedoch bisher nicht gegeben — so sehr das bei der übergroßen Fülle der Machiavelli-Literatur überraschen mag. Die bekannten großen Darstellungen seines Lebens und seiner Lehre folgen entweder dem Faden der machiavellischen Ausführungen selbst oder gruppieren ihr Material in einer Weise, die die wichtigen Unterschiede nicht deutlich hervortreten läßt. Eine äußerlich übersichtliche Zusammenstellung, die 1771 in Rom unter dem Titel La Mente di un Uomo di Stato anonym erschien, veröffentlichte Alfred Reumont in deutscher Sprache (Leipzig 1846), betont aber mit Recht, daß sich auf Grund dieser Exzerpte kein zuverlässiges Bild gewinnen lasse, da sie den Zusammenhang nicht berücksichtigen und häufig das gerade Gegenteil von Machiavellis wahrer Meinung besagen; auch enthalten sie keine Belegnachweise, ein Mangel, der geradezu jede Kontrolle ausschließt, da Machiavelli oft seine programmatisch bedeutsamsten Sätze bei ganz untergeordneten Anlässen vorträgt. Eine andere, systematisch geordnete und ausreichend belegte Gesamtübersicht seiner Lehrmeinungen habe ich nirgends gefunden.

51) Selbst Meinecke, der soviel Feinsinniges und Treffendes über Machiavelli sagt, findet eine Auskunft für Machiavellis »Selbst-Widersprüche« nur in seiner »Leidenschaft zu einseitiger Isolierung und Ueberspitzung des jeweiligen thema probandum« (Idee der Staatsraison). »Mit welchem fressen-

den inneren Widerspruche begann der moderne Staat von Anfang an seinen Aufstieg. Religion, Moral und Recht konnte auch er nicht entbehren als Grundlage seiner Existenz und ging nun doch selber mit dem üblen Beispiel voran, sie dann zu verletzen, wenn die Notwendigkeit staatlicher Selbstbehauptung es erforderte. Hat Machiavelli, so wird man fragen, diesen Widerspruch und die schlimmen Wirkungen, die er haben mußte, denn nicht fühlen müssen?« Machiavelli läßt uns hierüber durchaus nicht im Zweifel: »Bringt auch das ungesetzliche Mittel für den Augenblick Nutzen, so bringt doch das Beispiel Schaden; denn wenn es Brauch wird, die Verfassung zu guten Zwecken zu brechen, so bricht man sie schließlich unter diesem Vorwand auch zu schlimmen Zwecken« (discorsi I,34). Bruch des Rechtes aus blossen Zweckmäßigkeitsgründen lehnt Machiavelli also deutlich ab, und zwar nicht einmal mit moralischen Gründen, sondern gerade mit Rücksicht auf die praktischen Folgen; Bruch des Rechts und der Moral aber aus Staatsnotwendigkeit – das ist kein Widerspruch, den Machiavelli nicht gesehen hätte; sondern das ist ja eben die Paradoxie, das Problem!

52) W. Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert (Archiv für Geschichte der Philosophie 1891).

53) V. Cathrein S. J. Die Einheit des sittlichen Bewußtseins. Freiburg 1914.

54) R. Stammler, Wirtschaft und Recht, Leipzig 1914.

55) Fr. Brentano. Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Leipzig 1921.

56) E. W. Mayer (Machiavellis Geschichtsauffassung und sein Begriff virtù. München und Berlin 1912) sagt richtig: »Machiavelli unterscheidet durchaus das Nützliche und das Gute; die traditionellen sittlichen Forderungen, deren Befolgung nach seiner Ansicht den Politiker zum Untergang führen muß, behalten als Norm der Beurteilung vollauf ihre Giltigkeit.« – Irrig ist seine Meinung, daß Machiavelli

den Hergang des wirklichen Lebens zum unbedingten Gesetz mache. Hierüber vergl. weiter unten.

57) Anti-Machiavel, 6. Kap.

58) Thomas von Aquino, de regimine principum cap IV.

59) Etwas sehr Verwandtes drückt Th. Roosevelt mit dem Worte Tugend aus. »Unsere Väter, die Lincoln unterstützten und Grant folgten, waren wahre Männer, denen zu tiefst in der Seele eine strenge Tugend wohnte, mit der Kraft, Dinge zu vollführen, vor denen allzu zart besaitete Naturen entsetzt zurückgebebt hätten!« (Die Moral der Individuen und der Nationen S. 86. Wien und Leipzig 1909).

60) E. W. Mayer, Machiavellis Staatsauffassung und sein Begriff virtù.

61) Meinecke. Idee der Staatsraison. S. 39 f.

62) Thomas von Aquino, de regimine principum, cap. II.

63) Ders., ebenda cap. XII.

64) Wenn Konst. Oesterreich (Die Staatsidee des neuen Deutschland, Leipzig 1919) von den »Trägern des machiavellistischen Staatsabsolutismus« behauptet, daß die »anarchischen Instinkte der Tierwelt von ihnen mit der Glorie des höchsten Wertes umkleidet werden«, so ist hier jedenfalls das Beiwort (»machiavellistisch«) nicht am Platze. Den strengen Anwalt von Ordnung und Gesetz als Verherrlicher anarchischer Instinkte auszugeben, ist wohl das Verkehrteste, was man über ihn sagen kann.

65) Die gleiche Ableitung der Notwendigkeit des gesetzlichen Zwanges aus der Erkenntnis der sittlichen Insuffizienz der Menge findet sich bei Savonarola (trattati S. 6, Florenz 1847): »Da das Menschengeschlecht sehr zum Bösen neigt, namentlich wenn es ohne Gesetze und ohne Furcht ist, so ist die Schaffung von Gesetzen nötig, um den Uebermut der Schlechten in Schranken zu halten, und den Friedfertigen Sicherheit zu geben.« Auch hier die unausgesprochene Voraussetzung, daß das objektiv Rechte im positiven Gesetz zum Ausdruck kommmen und durch die staatliche Gewalt verwirklicht werden könne.

66) Fichte, Machiavellis Politik (von Hofmiller herausgegeben. Leipzig-Reclam), S. 37

67) Kant, Idee zu einer allgem. Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. 6. Satz.

68) Schopenhauer, Ed. Frauenstädt, Bd. VI, S. 258.

69) Aristoteles, Nikomachische Ethik. V, 10.

70) Fichte. Vorlesungen über die Staatslehre (von der Errichtung des Vernunftreiches). Leipzig 1922. S. 67 ff.

71) Fichte, a. a. O. S. 69, 71 f.

72) Ders., Machiavellis Politik S. 16 f.

73) B. Croce, Grundlagen der Politik. München 1924. S. 37 f.

74) Alfr. Kastil, Die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Aristoteles und Thomas von Aquino (Sitzungsber. d. Akad. d. Wissenschaften Wien 1900).

75) Kant. Idee zu einer allgem. Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. 4. Satz.

76) Solche grundsätzliche Identifizierung wesensverschiedener Wertbereiche ist ein Kennzeichen weitverbreiteter Anschauungen unserer Tage: So sagt z. B. E. M. Marcks im Logos (Bd. XIV,1 »Die sittliche Bedeutung des Staates«) vom Staate: »Sein sittliches Gesetz entsteht aus seiner Aufgabe, die nationale Kultur zu verwirklichen; die nationale Selbstbehauptung ist seine oberste Pflicht; denn es gibt in der Welt nichts Höheres als die Werte, deren Verwirklichung in der ihr entsprechenden Gestalt der Lebenssinn jeder Nation ist« (Seite 87). »Sittlich ist für den Staat das, was für das ganze Kulturganze notwendig ist, unsittlich, was ihm schadet.« »Im Bereich des Staates fällt das staatlich und das sittlich Notwendige zusammen. Es ist die Tat, die über Gott und Teufel, über Gut und Böse triumphiert« (Seite 91). — Nüchtern ausgedrückt heißt das: Es ist wichtiger, daß überhaupt etwas geschieht, als daß bloß das Rechte geschieht. Aber, sowenig die Logik fordert, daß gedacht werde, sondern daß richtig gedacht werde, ebenso wenig fordert die Moral, daß gehandelt werde, als vielmehr, daß

recht gehandelt werde. Wer den höchsten Wert in der Entfaltung der natürlichen Anlagen, in der schöpferischen Tat, in der »Formgebung des Formlosen« sieht, der muß freilich entweder den Primat der Moral bestreiten, oder die genannten Werte eben für die höchsten sittlichen ausgeben; Darauf läuft im Grunde genommen auch die Paulsen'sche Ethik hinaus; denn Paulsen sagt in der »Ethik« (Kultur der Gegenwart, system. Philos. S. 301) daß »die Moralgesetze wirklich nichts sind, als wissenschaftliche (!) Formulierungen der ursprünglich durch den zielstrebigen Lebenswillen mit unbewußter Zweckmäßigkeit hervorgetriebenen Ordnungen und Normen, in denen menschliches Leben gedeiht und vor Störungen nach Möglichkeit geschützt ist, Naturgesetze also des gesunden Lebens« . . . . . Ohne zu der Frage Stellung zu nehmen, ob eine solche Koinzidenz des Sittlichen mit den »Naturgesetzen des gesunden Lebens« wahr oder beweisbar ist, sei hier doch hervorgehoben, daß uns der sittliche Wert eines Verhaltens phänomenologisch in ganz anderer Weise zur Gegebenheit kommt, als sein Lebenserhaltender und entfaltender Wert.

77) Vergl. die Terminologie bei Max Scheler »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik«. Halle 1921, Seite 103 ff, Scheler hält es für ein »Grundgebrechen der bisherigen ethischen Lehren«, daß die Vitalwerte (Wohlfahrtswert, Gesundheits-, Tüchtigkeitswert, Wert des Edlen) entweder auf Nützlichkeitswerte oder auf geistige bezw. sittliche Werte zurückgeführt werden.

78) »Sündigen aus Pflicht« nennt Friedrich der Große (im Antimachiavel 26. cap.) das notgedrungene Verhalten der Minister an fremden Höfen (Gesandten) die oft mit allerlei fragwürdigen und unsauberen Mitteln ihre Informationen beschaffen müssen und »zuweilen soviel Uebles tun als sie nur können« um ihr Land vor Schaden zu bewahren.

79) Man vergl. die Stelle bei Thomas von Aquino (Sa theol. I, 60,50) wo gesagt wird, daß im Falle der — unmöglichen — Wahl zwischen einer Verletzung der Liebe Gottes und eigener ewiger Verdammnis es allein sittlich wäre, die letztere zu wählen.

80) Gegenüber den neuerdings oft gepflogenen Erörterungen über die sittlichen Pflichten des Staates sei hervorgehoben, daß bei Machiavelli nirgends von einem Gegensatze der »Staatsmoral« und der »individuellen« oder »Privatmoral« die Rede ist. Die Versuche, eine solche doppelte Moral zu konstruieren, um den Konflikt zu beseitigen, den Machiavelli zwischen der Moral und der Politik sah, sind eben so zahlreich wie unfruchtbar. Der Konflikt liegt nicht in der Verschiedenheit der Pflichten des Staates und der Pflichten des Individuums, sondern er liegt immer im Individuum selbst, wie Hertling (Art. »Politik« im Staatslexikon der Görresgesellschaft) ausführt: »Die Frage ist noch, ob ein Unterschied der Staatsmoral und Privatmoral vielleicht in der Art bestehe, daß staatliche Zwecke mit Mitteln angestrebt werden können, deren Anwendung im Privatleben als unsittlich gebrandmarkt würde. Hierbei ist zunächst daran zu erinnern, daß ein derartiger Konflikt selbstverständlich niemals das unpersönliche Staatsganze, sondern nur die mit den Staatsgeschäften betrauten Personen treffen kann«. Auf dasselbe weist auch G. Rümelin (in seiner berühmten Rede vom 6. 11. 1874 über das Verhältnis der Politik zur Moral) hin:« . . . . . Die Forderungen des Gesetzes kann man nur an die Glieder, nicht an den Staat selbst stellen; denn der Staat hat keine Eltern, die er ehren müßte, er lebt in keiner Ehe die er brechen könnte; das »Du sollst nicht töten« kann nicht an den gerichtet sein, der selbst und allein das Schwert zu führen hat, um den Mörder zu strafen« usw. — Die Hypostasierung des Staates zu einer moralischen (nicht nur juristischen) Person führt zu ganz abwegigen Konsequenzen in axiologischer Hinsicht, bei Machiavelli ist es immer der Mensch, der Politiker, der im Konflikt steht.

81) Staatslexikon der Görresgesellschaft Art. »Politik«.

82) Kant, Metaphysik der Sitten. Wilh. Ernst-Ausgabe S. 328.

83) Kant, Zum ewigen Frieden (Anhang 1, über die Misshelligkeit zwischen der Moral und der Politik in Absicht auf den ewigen Frieden) S. 702.

84) Max Weber, Ges. pol. Schriften. München 1921. S. 442 ff.

85) Nicolai Hartmann »Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?« (in der Festschrift für Natorp) Berlin und Leipzig 1924 S. 177.

86) Ich muß es mir versagen, an dieser Stelle auf den Inhalt von Hartmann's Ausführungen, die von grosser wertetheoretischer Bedeutung sind, näher einzugehen; grundsätzliche kritische Stellungnahme zu dem Problem des Wert- und Pflichtenkonfliktes selbst liegt nicht in der Absicht dieser, die Stellung Machiavellis in der Geschichte des Problems würdigenden Arbeit. Nur soviel sei bemerkt, daß die Betrachtung der sittlichen Phänomene nur unter dem Gesichtspunkt des quid facti? zu einer Beantwortung der in der Moral-Philosophie wesentlichen Frage quid juris? nicht ausreichen kann. Das Entscheidende ist nicht, daß es erschaubare Gesetze des »Vorziehens« gibt. Das Gegebensein eines Phänomens wie z. B. des Sollerlebnisses enthält in sich noch keine Rechtfertigung dafür, daß es gegeben sein soll. Ein Wert ist noch kein sittlicher Wert, wenn er als gesollt — schlechthin gesollt — erlebt wird, sondern wenn er mit Recht so erlebt wird. Diese Frage kann nicht auf dem Wege der Aporie, der Aufsuchung der »tatsächlich gegebenen« Wertunterschiede und ihrer Rangordnung, sondern nur durch ein kritisches Prinzip beantwortet werden, das angibt, welche Ordnung sein soll, nicht welche Ordnung ist.

87) Joseph Bernhart, Tragik im Weltlauf. München 1917 S. 62 f.

88) Der bekannte schwedische Nationalökonom G. Cassel [89] schrieb kürzlich folgenden Satz: »Heutzutage ist es nicht human, solche wirtschaftlichen Kräfte in ihrer ganzen Härte wirken zu lassen (gemeint ist die zur Auswanderung zwingende Wirkung von Wirtschaftskrisen). Etwas verfehlteres als diese Humanität läßt sich kaum denken.« (Weil dadurch die Fruchtbarmachung und Erschließung der Kolonien unterbleibt). Dies ist ein gutes Beispiel zur Illustration eines analogen Tatbestands, den man (unzutreffend) als »Konflikt zwischen der Moral und der Nationalökonomie« bezeichnen könnte. Cassel denkt natürlich nicht im entferntesten daran,

die Humanität für etwas verfehltes zu halten, sondern er hält ein Verfahren, das auf aufrichtiger Humanitätsabsicht entspringt, für falsch, weil es dem Ziele wahrer Humanität zuwiderlaufe. Die Analogie ist auch insofern instruktiv, als es auf den ersten Blick hin scheinen könnte, als ob der Nutzen der Erschließung neuer Kolonien, also ein utilitaristisches Prinzip dem Humanitätsprinzip vorgezogen und zur allgemeinen giltigen Maxime erhoben werden sollte; in Wirklichkeit liegt die Sache so, daß jene Humanität, die das Auswandern überflüssig machen will, von keinem anderen als dem Standpunkt materieller Wohlfahrt ausgehend gedacht wird, und daß die materielle Wohlfahrt, die durch die Erschließung neuer Bodenschätze erzielt wird, größer ist als jene. Unausgesprochen kann dabei die Erwägung nebenher gehen, daß es auch moralisch nicht gerechtfertigt sei, dem Volksganzen die Lebenshaltung zu verkümmern, indem überschüssige Kräfte von der Kolonisation ferngehalten werden.

89) G. Cassel, »Neugestaltung der Volkswirtschaft« in den Münchner Neuesten Nachrichten vom 12. I. 1927.

90) Ueber die Tragweite dieser Tatsache für die politische Pflichtenlehre äußert sich sehr zutreffend Ernst Michel (»Volk im Werden. Zur Grundlegung einer katholischen Politik« Frankfurt 1924. Carolusdruckerei. S. 30). »Wie der Mensch jeweils vor der Entscheidung steht, welcher dieser Gemeinschaften (scil. Familie, Volk, Staat usw.) er denn in einer bestimmten Situation vor der anderen verpflichtet ist, worüber es keine giltigen Anweisungen gibt — so gibt auch die Stufenordnung der verschiedenen sittlichen Bereiche, ob höhere odere niedere Stufe, ihm keine Lösung dafür in die Hand, ob er im konkreten Falle der Gemeinschaft der niederen oder der Gemeinschaft der höheren Stufe verpflichtet ist; auch diese Entscheidung ist jeweils neu zu erkämpfen.«

91) G. Rümelin, Rede über das Verhältnis der Politik zur Moral vom 6. XI. 1874.

92) Max Weber, Ges. Politische Schriften. München 1921.

92) Mit ungemein bildhafter Schärfe und Knappheit bringt Hebbel den Gegensatz zwischen der Pflicht der Treue und der Unbestimmtheit ihres konkreten Inhalts in den Worten zum Ausdruck, die Kriemhild (Nibelungen 3. Abt, 4. Akt, 4. Scene) ihren Brüdern entgegenschleudert:

»Ihr habt die Treue
Gebrochen, als es höchste Tugend war,
Nicht einen Finger breit von ihr zu wanken;
Wollt ihr sie halten, nun es Schande ist?«

In der Tat, Treue halten ihrem Sinne nach, ist immer Tugendpflicht; Treue halten nach der Vorschrift des Buchstabens kann Schande und Frevel sein.

93) v. Hertling. a. a. O.

94) Deshalb muß Einspruch erhoben werden gegen eine Auffassung, wie sie in dem Aufsatze von Hans Driesch »Bürger oder Untertan« (Nr. 1 der Zeitschrift »Reich und Heimat« München 1927) zum Ausdruck kommt, in dem er schreibt: » . . . . . wir haben das Vertrauen, daß insbesondere die Arbeit der Schule, wenn sie endlich auf den Boden demokratischer, das heißt (!) sittlicher Staatstheorien gestellt wird, gute Früchte trägt.«

Literatur:

Aristoteles, Politik.

Ders., Nikomachische Ethik.

Baumgarten, Herm., Geschichte Karls V. (Über Machiavellis principe) Stuttgart 1885.

Baumgarten, Otto, Politik und Moral, Tübingen 1916.

Benoist, Ch., le machiavélisme. Paris 1907.

Burd, Arth., il principe by N. Machiavelli, Oxford 189I.

Brentano, Fr., Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Leipzig 1921

Brentano, Lujo, Ethik und Volkswirtschaft in der Geschichte. München 1901.

Cathrein, V., S. J., Die Einheit des sittlichen Bewußtseins. Freiburg 1914.

Capponi, G., Geschichte der florentinischen Republik, Leipzig 1877.

Croce, B. Grundlagen der Politik. München 1924.

Dilthey, W., Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert (Arch. f. Geschichte d. Philosophie IV.) 1891.

Elkan, A., Die Entdeckung Machiavellis in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts (Hist. Ztschr. Bd. 119) 1919.

Ellinger, Die antiken Quellen der Staatslehre Machiavellis. Tübingen 1888.

Fester, R., Machiavelli. Stuttgart 1910.

Fichte, Machiavellis Politik. Leipzig. Reclam.

Ders., Vorlesungen über die Staatslehre. Leipzig 1922.

Foerster, F. W., Politische Ethik. München.

Franz, Erich, Politik und Moral. Göttingen 1918.

Friedrich der Große, Anti-Machiavel (Ausgabe von Floerke) Leipzig 1920.

Hegel, Die Verfassung Deutschlands. Leipzig. Reclam.

Ders., Philosophie des Rechts. Berlin 1833.

Hentig, H. v., Machiavelli. Heidelberg 1926.

Hertling, G. v., Politik (i. Staatslexikon d. Görresgesellschaft)

Heyer, K., Der Machiavellismus. Dissertation. München 1918.

Hillebrandt, Ad., Altindische Politik. Jena 1923.

Holtzendorff, F. v., Prinzipien der Politik. Berlin 1879.

Jaeger. W., Griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato. Berlin 1924.

Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Ders., Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.

Ders., Zum ewigen Frieden.

Macaulay, critical and historical essays. London 1850.

Mayer, E. W. Machiavellis Geschichtsauffassung und sein Begriff virtù. München 1912.

Meinecke, Fr., Die Idee der Staatsraison. München u. Berlin 1924

Ders., Einleitung zu Machiavellis »Fürst«. Berlin 1923.

Menzel, Ad. Machiavelli-Studien. Grünhuts Ztschrft. f. d. Privat- und öffentliche Recht. Bd. 29. Wien 1902.

Ders., »Kallikles«. Wien und Leipzig 1922.

Michel, E., Volk im Werden. Zur Grundlegung einer katholischen Politik. Frankfurt 1924.

Mumbauer, Joh., Machiavellistische und antimachiavellistische Politik. Hamm i. W. 1915.

Oppeln-Bronikowski. Vorrede zu Machiavellis discorsi. Berlin 1922.

Paulsen, Fr., Zur Ethik und Politik. Berlin 1905/06.

Platon, Gorgias, Politikos, Protagoras. Der Staat.

Ranke, L. v., Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber. Leipzig 1874.

Ritter, M., Machiavellis Begriff der Nation. Hist. Ztschr. Bd. 109. 1912.

Roosevelt, Th., Die Moral der Individuen und der Nationen. Wien und Leipzig 1909.

Rümelin, G. Ueber das Verhältnis der Politik zur Moral (Reden und Aufsätze 1875).

Sawitzki, Fr., Politik und Moral. Paderborn 1917.

Schmidt, Alfr., N. Machiavelli und die allgem. Staatslehre der Gegenwart. Karlsruhe 1907.

Schmidt, Rich., Machiavelli und Michelangelo. Ztschr. f. Rechtsphilosophie II. Bd., 1. H. 1919.

Scholz, Heinr., Politik und Moral. 1915.

Schultze, Fr., Georgios Gemistos Plethon. Jena 1874.

Spinoza, Abhandlung vom Staate.

Stammler, R,, Wirtschaft und Recht. Leipzig 1914.

Ders., Mandevilles Bienenfabel; die letzten Gründe einer wissenschaftlich geleiteten Politik. Berlin 1918.

Thomas von Aquino, de regimine principum.

Treitschke, H. v., Politik. Leipzig 1922.

Trendelenburg, Ad., Machiavell und Antimachiavell (kl. Schriften I, Leipzig 1871).

Troeltsch, E., Politische Ethik und Christentum. Göttingen 1904.

Villari, Nicolò Machiavelli e i suoi tempi, deutsch v. Hensler. Rudolstadt 1888.

Vierkandt, Alfr., Machtverhältnis und Machtmoral. Berlin 1916.

Vorländer, K., Von Machiavelli bis Lenin. 1926.

Weber, Max, Gesammelte politische Schriften. München 1921.

Wieser, Friedr., Das Gesetz der Macht. Wien 1926.

Zwiedineck-Südenhorst, O. v. Macht oder ökonomisches Gesetz. München 1925.

Lebenslauf.

Ich Hans Albrecht Keppler, wurde am 12. Dezember 1878 zu Berlin geboren als Sohn des kgl. bayer. Hofschauspielers und Oberregisseurs Heinrich Keppler und seiner Ehefrau Marie, geb. Ramm. Meine Schulbildung empfing ich im Ludwigs-gymnasium zu München. Die Reifeprüfung bestand ich daselbst im Jahre 1896. Das Hochschulstudium, das ich an der Ludwig-Maximilians-Universität in München im Sommer 1897 begann, wurde von 1899 – 1925 durch Berufstätigkeit unterbrochen. Seit 1913 gehörte ich als Direktor dem Vorstand der Deutschen Lebensversicherungsbank Arminia A.-G. in München an. Im Sommer 1925 nahm ich das Studium der Philosophie, National-ökonomie und Pädagogik an der Münchener Universität wieder auf. – Von meinen akademischen Lehrern nenne ich: Th. Lipps, Cornelius, L. Brentano, H. W. Riehl, Dingler, v. Martin, Rothen-bücher; bestimmende Eindrücke verdanke ich in erster Linie Th. Lipps, Becher, Fischer, Geyser, v. Zwiedineck-Südenhorst und Gallinger. Auf Anregung und unter Leitung des Letztge-nannten ist die vorliegende Arbeit entstanden.

HANS KEPPLER.